دولة ليبيا

جامعة بنغازي
كلية الآداب



الدراسات العليا
قسم الفلسفة

قراءة التصوف الإسلامي في المدرسة الفرنسية الاستشراقية " ماسينيون نموذجا "

قدمت هذه الدراسة استكمالا لمتطلبات الإجازة العالية (الماجستير) بكلية الآداب قسم الفلسفة

إعداد الطالب:

محمود عبدالرازق حسن محمود

تحت إشراف :

الدكتور : عبدالكريم عبدالله بالقاسم
أستاذ مشارك : التخصص الدقيق : فلسفة إسلامية

العام الدراسي
2012 – 2013 م

بسم الله الرحمن الرحيم

{ قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ }

صدق الله العظيم

سورة البقرة (31)

الإهداء

إلى .... من جعل مشواري العلمي ممكنا، إلى أبي الرحيم.

إلى .... من تحت قدمها تكمن الجنة، إلى أمي الحنون.

إلى .... من ساندني وآزرني في دربي، إلى زوجتي الصابرة.

إلى .... من لأجلهم سرت في الدرب، إلى أبنائي عائشة ، ويوسف ، وعبدالرحمن الأعزاء.

إليهم جميعا أهدي جهدي المتواضع هذا راجيا الله الإطالة بأعمارهم ليروا ثمرة جهدهم.

شكر وتقدير

انطلاقا من العرفان بالجميل، فإنه يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى أستاذي، ومشرفي **الأستاذ الدكتور عبدالكريم عبدالله بالقاسم** الذي مدني من منابع علمه ، و ما توانى يوما عن مد يد المساعدة لي في جميع المجالات، وحمدا لله بأن يسر به أمري ، و أسأل الله أن يبارك في عمره و عمله ليبقى نبراسا متلألئا في نور العلم والعلماء.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى أساتذتي الذين كانوا ينابيع فضل و معرفة ، شموعا أنارت لنا دروب العلم .

و لا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر إلى كل من مد لي يد العون في مسيرتي العلمية .

المقدمة :

يعتبر التصوف من العلوم المهمة التي يستند إليها الفكر الإسلامي إلى جانب علم الكلام والفلسفة و أصول الفقه ، وقد أثار التصوف الإسلامي جدلاً كبيراً بين المستشرقين و الباحثين العرب والمسلمين حول مفهومه و مواضيعه و مصطلحاته ومصادره وأبعاده المنهجية و المرجعية ، كما ظهرت أهمية التصوف عندما هيمنت المادة على الإنسان المعاصر و ضعفت القيم الأخلاقية في هذا العالم وانتشرت الأهواء والنحل و الصراعات الإيديولوجية حول تهافت الناس على المكاسب الدنيوية بشكل ملحوظ و غريب ، لم يجد الإنسان أمامه من حل سوى الارتماء في أحضان التصوف و الدخول في الممارسة الروحية العرفانية قصد الحصول على السعادة الوجدانية والراحة النفسية و الاستمتاع بالصفاء النوراني ، و الاحتماء بالحضرة الربانية وصالا و لقاء ، في بعد فلسفي أخلاقي عظيم الأثر .

و لم يعد موضوع التصوف الإسلامي يجذب إليه الدارسين المتخصصين من المسلمين و المستشرقين فقط ، وإنما جذب إليه أيضا القارئ العادي الذي أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية و العبثية المعاصرة على نفسه ، وبحاجة إلى ما يرضي عقله ، ويشبع روحه ، ويعيد إليه ثقته بنفسه وطمأنينته التي بدأ يفقدها في زحمة الحياة المادية و ما فيها من ألوان الصراع العقائدي المختلفة وبهذا يحقق معني إنسانيته .

اهتم المستشرقون بدراسة التصوف الإسلامي ، شأنه في ذلك شأن دراستهم للتراث الإسلامي في تخصصاته المختلفة ، وكان من بين الذين اهتموا بدراسة التصوف الإسلامي المستشرق الفرنسي (لويس ماسينيون) ، الذي عكف على دراسة التراث الإسلامي ، فكان للتصوف الإسلامي النصيب الكبير من خلال أطروحاته المختلفة ، و أعلامه ، واحتل (الحلاج) النصيب الأوفر منها ، و حاول تحديد المعنى الاصطلاحي لكلمة التصوف وردها إلى أصولها اللغوية رغم صعوبة الأمر ، ثم استرسل بعد ذلك في دراسة التصوف عبر رحلة شائكة حاول من خلالها الوصول إلى أغوار التصوف الإسلامي وحقائقه ، فكانت له وجهة نظر

لاقت قبولا ورفضا بين مناصريه و معارضيه ، قبلها من قبلها من المسلمين ورفضها من رفضها ، لمناحي عدة عقدية و منهجية و تاريخية و علمية ، تهدف هذه الدراسة إلي سبر أغوار قراءة هذه المدرسة الاستشراقية الفرنسية للتصوف الإسلامي في محاولة لوضع يدها علي الفلسفة من وراء هذه القراءة في أبعادها المختلفة .

وتبلورت إشكالية الدراسة في أن موضوع التصوف الإسلامي من المواضيع التي أخذت مناحي عدة بين الفلاسفة والمستشرقين ، وهو ما ترتب عليه غموض في طرحهم لهذا المفهوم ، فالإشكالية تكمن في تحديد المنبع أو المصدر الأساسي للتصوف الإسلامي ، وبيان المنهج و المعايير التي بناها الفلاسفة والمستشرقين كدعم لأرائهم في هذا الخصوص ، و كذلك مدى قدرة الاستشراق الفرنسي في قراءة التصوف الإسلامي بصورة موضوعية ، حيث نجد منهم من يقول أن التصوف دخيل على الإسلام وقد جاء نقلا عن التراث الشرقي القديم ، المتمثل في الحضارات القديمة ، مثل البوذية ، ومنهم من يقول انه أصيل ولد مع مولد الحضارة الإسلامية ، شأنه في ذلك شأن ظهور الفرق الكلامية والفلسفة الإسلامية ، مما يحدونا لوضع تساؤل ذو أهمية ألا وهو ما هي المنطلقات التي بنت عليها المدرسة الفرنسية الاستشراقية دراسة التصوف الإسلامي ؟ و ما هو المنهج المتخذ عند علمائها في قراءتهم لهذا العلم ؟ هل هو ديني أم جنسي عنصري ، أو علمي حيادي أم غير ذلك ؟ في الاعتقاد أنها إشكالية تحتاج لبحث مضامين هذه المدرسة الاستشراقية ، لهذا الجانب العلمي من التراث الإسلامي .

و تكمن أهمية الدراسة في أن دائرة التجربة الرّوحية في الإسلام ميدان رحب واسع يزخر بألوان شتّي من الثقافات وتشكل مسرحا تلاقت على ساحته الأفكار والعقائد و الأديان التي وجدت في الشرق القديم ، وهى غنّية بما قدّمت من أشكال متنوعة من الخبرة الدينية وصور رائعة للمشاهدات و المواجيد التي أشرقت على بصائر أصحابها ممّن طرقوا سبيل التطهر الرّوحي و السمّو الأخلاقي ، ومن هنا فهي جديرة بالدراسة والتقدير لما تركت من أثار عميقة وحاسمة على التفكير الديني في الإسلام ، وجلاء ما شاب هذا العلم من إلصاق بالموروث القديم ، و بأديان غير

إسلامية ، كما تكمن أهمية الدراسة في الاهتمام الكبير الذي أولاه الاستشراق الفرنسي في دراسته للتصوف الإسلامي ، ما هي منطلقاته و أهدافه .

كما تهدف الدراسة إلى بيان موقع التصوف الإسلامي في الفلسفة الإسلامية و تسليط الضوء عليه ، والإشارة إلى رؤية المستشرقين للتصوف الإسلامي ، وتبيان طريقة تفكير كبار المتصوفة وكيفية فهمهم ، مع التعرف على مناهجهم العلمية المستفادة في دراسة التصوف و غيره ، و تسليط الضوء على المنهج الإستشراقي الفرنسي حول التصوف الإسلامي ، هي أهداف تنشدها الدراسة ، ومحاولة توضيح الأخطاء الناتجة عن عدم فهم التصوف الإسلامي و إصلاحها هو من الأهداف ، و توضيح مدى علاقة التصوف الإسلامي بغيره من تصوف الديانات الأخرى سواء كانت سماوية أم وضعية .

أما بالنسبة للدراسات السابقة فلم يجد الباحث دراسة مستقلة تعالج رؤية المدرسة الفرنسية الاستشراقية للتصوف الإسلامي ، ولكن هنالك العديد من الدراسات التي عالجت القضية بصورة كلية ، كدراسة الاستشراق بصورة عامة ، أو دراسة التصوف الإسلامي ، أو دراسة اثر الاستشراق على الفكر الإسلامي ، ومن هذه الدراسات ما يلي :

1- مصطفي السباعي ، الاستشراق والمستشرقون ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، د ط ، د ت .

2- محمد عبدالله الشرقاوي ، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر ، مكتبة الانجلو المصرية ، د ط ، 1992 م .

3- احمد سمايلوفتش ، فلسفة الاستشراق ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998 م .

4- احمد نصري ، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ، دار القلم للطباعة والنشر و التوزيع ، الرباط ، المغرب ، ط 1 ، 2009 م .

5 -اسماعيل علي محمد ، الاستشراق بين الحقيقة و التظليل ، الكلمة للنشر و التوزيع ، مصر ، ط 3 ، 2000 م .

6 -عادل الآلوسي ، التراث العربي و المستشرقون ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2001 م .

7 -عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2003 م .

8 -عبدالمتعال محمد الجبري ، الاستشراق وجه الاستعمار الفكري ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1995 م .

9 -ماسينيون و مصطفى عبدالرازق ، التصوف ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1984 م .

10 - نجيب العقيقي . المستشرقون. ج 1 ، دار المعارف، القاهرة ، مصر ،ط 5 ، 2006 م .

11 - آنا ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، ترجمة محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، بغداد ، العراق ، ط 1 ، 2006 م .

12 - . عبدالرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط 3 ، 1978 ،وهي دراسة مترجمة عن المنحى الشخصي للحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام ، نشر في مجلة الله حي ، عدد 4 ،1945 م .

13 - كامل مصطفى الشيبي ، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1997 م

14 - عبدالقادر عيسى ، حقائق عن التصوف ، دار المقطم ، القاهرة ، مصر ، ط 5 ، 2005 م .

15 - ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 م .

علما بان هذه الدراسات مهما كانت قريبة أو بعيدة عن الصلة بالبحث قيد الدراسة إلا انه من الواجب التعامل مع كونها مراجع تعالج الموضوع من زوايا مختلفة لها علاقة بموضوع الدراسة .

لذلك قمت بهذه الدراسة لأنني لاحظت وجود نقص في هذا المجال لابد من استكماله ، وهذا النقص يتبلور في رؤية المدرسة الفرنسية الاستشراقية للتصوف الإسلامي ، وقراءة علماء المدرسة لهذا الجانب التراثي و المنهج المتبع لديهم ، كما يعد الاهتمام الواسع الذي أظهره المستشرقون لدراسة التصوف الإسلامي من أسباب اختيار الموضوع كذلك ظهور اهتمام واسع من قبل مؤيدي و معارضي الاستشراق من إعلام الفكر العربي حول أهداف الاستشراق و صباياه من الأسباب التي دفعتنا لأخيار هذا الموضوع .

و من خلال الوقوف على الموضوع ظهرت العديد من التساؤلات منها هل كانت قراءة علماء المدرسة الفرنسية للتراث الصوفي قراءة منهجية علمية ؟ و إذا كانت فما هي الأسس التي قامت عليها هذه القراءة ؟ وهل تعتبر المدرسة الفرنسية ذات خاصية تفردت بها في هذه الدراسات عن غيرها ؟ لم كانت دراسات (ماسينيون) منصبة على التصوف الفلسفي دون السني الإسلامي الأصيل ؟ وهل كان موفقا في هذه القراءة أم كانت تعج بالخطأ و التحامل غير المنصف ؟ إذا كان الاستشراق قدم خدمة للباحثين العرب في دراسة التراث ، فهل كانت هذه المعطية عامة أم خاصة ؟ ولم كان هذا التحامل على التراث الإسلامي الفلسفي و الصوفي و تنسيبه لغير أصوله ؟ هل ما قام به الاستشراق والمستشرقون من دراسة للتراث الإسلامي بصفة عامة و للتصوف الإسلامي بصفة خاصة وما وصل إليه من نتائج ، هل موضوعية دون تحيز ؟ أم أنها لا تخلو من دسائس لا تمت للإسلام بصلة بغية تشويه الإسلام و إظهاره بصورة تخدم مصالح الغرب الصليبي ؟ هل كانت دراسة التراث الإسلامي بما فيه التصوف من قبل المستشرقين سببا لإسلامهم على الرغم من أنهم توجهوا

للوطن العربي في حملات تبشيرية ؟ هل التصوف رؤية دينية أم رؤية فلسفية ؟ وهل استطاع المستشرقون الفصل بين هاتين الرؤيتين أم لا ؟ وهل هو – أي التصوف – صفة يكتسبها الإنسان نتيجة لعبادات تحمل الطابع الروحي الفتحي ألعرفاني ، أم هو كسائر العبادات تعلم لكائن من كان ؟ أذا كان التصوف يحتل أهمية قصوى في الفلسفات و الأديان و اعتبره البعض باعثا عليها ، فما هو مفهومه وتعريفه وما مدى أهميته في الفلسفة الإسلامية ؟ وهل يحظي بمكانة كبيرة في الفلسفة والديانة الإسلامية تعادل ما احتله في الفلسفات والأديان الأخرى ؟ هل التصوف دخيل علي الإسلام و هو عبارة عن عملية نقل من الحضارات والديانات السابقة على الإسلام ؟ أم هو أصيل كان نتاجا لتطور الفكر الإسلامي ؟ وهل الرفض الذي يتعرض له التصوف الإسلامي من بعض الفرق الإسلامية هو نتاج لغياب الوعي الديني الكامل لحقائق التصوف وعدم القدرة على الغوص إلى أغواره لفهم حقائقه ؟ أم هو نتيجة لما علق بالتصوف من شوائب كانت نتيجة لأخطاء بعض متبعيه ؟

أما المنهجية المتبعة وفقا لطبيعة الدراسة استلزمت استخدام أكثر من منهج للبحث ، وهى كالمنهج ألاستردادي و التحليلي النقدي المقارن .

ولقد تم تقسيم البحث إلى فصول ثلاث :

الفصل الأول : لمحة عن التصوف و تاريخه .

و يحتوي على النقاط الآتية :

- التصوف المعنى و الاتجاهات .
- التصوف في الأديان الوضعية .
- التصوف في الأديان السماوية .

الفصل الثاني : الاستشراق و المستشرقون .

ويشمل النقاط الآتية :

- مفهوم الاستشراق و نشأته و أهدافه .

- أشهر المدارس الاستشراقية .

- المدرسة الفرنسية الاستشراقية (رينان و ماسينيون) .

الفصل الثالث : رؤية ماسينيون للتصوف الإسلامي :-

و يعالج بالدراسة والتحليل النقاط الآتية :

- أصول التصوف .

- معني الاتحاد و تطوره في تاريخ التصوف .

- أهم أراء ماسينيون و جهوده في الفكر الصوفي للحلاج .

- سمات التصوف الأخرى .

هذا و قد وصلنا إلى خاتمة البحث التي تضمنت رؤية مبسطة عما احتواه ، ثم دخلنا منها إلى حوصلة النتائج العامة .

و يعد هذا ما استطعنا الوصول إليه من جهة البحث في هذا الموضوع و إن كنا على يقين أنها بداية عرضة للخطأ و النسيان ، فالله نسأل أن يقدرنا على خير منها انه ولي الحمد و التوفيق .

و الحمد لله أولا و آخرا

* * *

الباحث

الفصل الأول

لمحة عن التصوف و تاريخه

- التصوف المعنى و الإتجاهات.
- التصوف في الأديان الوضعية.
- التصوف في الأديان السماوية.

تمهيد :

دائرة التجربة الرّوحية في الإسلام ميدان رحب واسع يزخر بألوان شتّي من الثقافات ، ويشكل مسرحا تلاقت على ساحته الأفكار والعقائد و الأديان التي وجدت في الشرق القديم ، وهي غنّية بما قدّمت من أشكال متنوعة من الخبرة الدينية وصوراً رائعة للمشاهدات و المواجيد التي أشرقت على بصائر أصحابها ممّن طرقوا سبيل التطهر الرّوحي و السمّو الأخلاقي ، فقد تركت هذه التجربة أثاراً عميقة وحاسمة على التفكير الديني في الإسلام .

والتصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي ، وعرفانه بالحقيقة ، وسعادته الروحية ، غير إن كلمة تصوف وإن كانت من الكلمات الشائعة ، إلا أنها في نفس الوقت من الكلمات الغامضة التي تتعدد مفهوماتها و تتباين أحيانا ، والسبب في ذلك أن التصوف قاسم مشترك بين ديانات و فلسفات و حضارات متباينة في عصور مختلفة ، و من الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته الذاتية في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد و أفكار ، ويخضع تعبيره عنها أيضا لما يسود حضارة عصره من اضمحلال أو ازدهار ، ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ، ولكن الإختلاف بين صوفي و أخر راجع أساسا إلي تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منها ، و إلى عمق تجربته الذاتية المنتمية إلى الدين و البيئة و الثقافة و غيرها .

و إذا ما تطرقنا لمفهوم التصوف في الإسلام ، لوجدنا التصوف قد مر بمراحل متعددة ، و تواردت عليه ظروفا مختلفة واتخذ تبعا لكل مرحلة و وفقا لما مر به من ظروف مفاهيم متعددة ، لذلك كثرت تعريفاته ، وكل تعريف منها قد يشير إلي بعض جوانبه دون البعض الأخر ، وهو أخلاقيات مستمدة من الإسلام ، ولعل هذا هو ما أشار إليه (ابن القيم 751 هـ) في مدارج السالكين قائلا (واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم علي إن التصوف هو الخلق) [1] وعبر عنه (الكتاني 322 هـ) بقوله (التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء)[2]

[1] - ابن القيم الجوزية ، مدارج السالكين شرح منازل السائرين ، ج 2 ، ت رضوان جامع رضوان ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2001 م ، ص 63 .

[2] - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، ت معروف مصطفى زريق ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان ،ط 1 ، 2001 م ، ص 281 . انظر ابن القيم الجوزية ، مدارج السالكين ج 2 ، مرجع سابق ، ص 55 .

فيما يلي سنقوم بدراسة عن التصوف ، نحاول من خلالها سبر أغوار هذا الجانب من الفلسفة ، و محاولين توضيح معنى التصوف و اشتقاقاته و إرجاعه قدر المستطاع إلى أصوله ، وتبيان اتجاهاته ،و محاولة توضيح لبس الفهم بين التصوف الإسلامي و سائر التصوف في الديانات الأخرى ، سواء كانت أديان وضعية أم سماوية ، مبتعدين عن جملة الآراء المتطرفة .

* * *

التصوف المعنى و الاتجاهات :

تعريف التصوف لغة Mysticism : -

لم يذكر أصحاب المعاجم اللغوية اشتقاقا لكلمة التصوف إلا ما قدمه صاحب المصباح المنير الذي ذكر الكلمة ، وقال إنها كلمة مولدة ((تصوف الرجل وهو صوفي من قوم صوفية كلمة مولدة)) [1] .

تعريف التصوف اصطلاحا :

أما من حيث الاشتقاق ، فقد اشتق ذلك ألاسم من ((الصفاء حتى صار غالبا على رجال هذه الطائفة ، فبعد ظهور أهل البدع و ادعائهم الزهد و العبادة انفرد أهل السنة بتسمية الخواص منهم باسم الصوفية ، وقد اشتهروا بهذا الاسم)) [2]

وهو أيضا ((من الصفاء بمعنى أن الصوفي قد صَفَى قلبه لذكر الله ، أو من الصَّف بمعنى أن الصوفي في الصف الأول من الواصلين ، أو من الصُفّة بضم الصاد نسبة إلى أهل الصُفّة من فقراء المسلمين الذين بنى لهم الرسول عليه الصلاة والسلام صُفّة خارج مسجد المدينة ليبيتوا فيها ، وربما من كلمة فيلوسوفوس بمعنى حب الحكمة ، و الأغلب أنها مشتقة من الصوف لباس الصوفية حيث كانت عادتهم أن يلبسوا جُبّة أو مدْرَعة من الصوف ، فأطلقوا على الزاهد منهم أسم الصوفي أو المسوحي نسبة إلى المِسْح " بكسر الميم وتسكين السين " أي اللباس من الشعر ، وتدريجيا حلت المِرْقَعَة محل لباس الصوف)) [3] يعد هذا التعرف تعريفا بظاهر الملبس ، فقد تشتهر طائفة معينة بزيها ، ولكن لو كان كذلك لما تعددت تعريفا ت التصوف واختلفت باختلاف أصحابها ، فربما مرجعه إلى أن التصوف تجربة فردية تختلف من شخص لأخر ، كذلك يرد اللفظ إلي ((الصفاء أو إلي الصف أو إلي أهل الصفة أو إلي شخص في الجاهلية اسمه صوفه أو إلي نبتة في الصحراء المسماة صوفانه أو إلي الصوف أو إلي اللفظ اليوناني سوفيا الذي يعني الحكمة ، فالذين يريدون التصوف اسلاميا خالصا يردون اللفظ ألي الصفاء أو إلي الصف في الصف

---

[1] - احمد بن محمد الفيومي ، المصباح المنير ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1987 ، ص 134 .

[2] - محمد علي التهانوي ، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، ت عبدالله الخالدي ، ج 1 مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1996 ف ص ، 457 ./ انظر اسعد السمحراني ، التصوف منشؤه و مصطلحاته ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2008 م ، ص ص 19 ، 20 .

[3] - عبدالمنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 1 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1999 م ، ص 395 ./ انظر عبدالله احمد بن عجيبه ، معراج التشوف إلي حقائق التصوف ، تحقيق عبدالمجيد خيالي ، مركز التراث الثقافي المغربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، د ت ، ص 26 ./ انظر مصطفي حلمي ، ابن تيمية و التصوف ، دار الدعبة للطبع و النشر و التوزيع ، الاسكندريه ، مصر ، ط 2 ، 1982 م ، ص 36 . / انظر محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب و السنة ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 2001 م ، ص 32 .

الأول بين يدي الله أو إلي أهل الصفة من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفة مسجد رسول الله لهم مقاما أو إلي الصوف لباس الزاهدين و المتقشفين ، والذين يردون اللفظ إلي سوفيا اليونانية أو جبيمنوسوفيا الحكيم العاري ليرد التصوف إلي الهند أو إلي الصوف ليرد إلي المسيحية باعتبار الصوف زي الرهبان)) [1] بذلك يمكن القول أن من سبب تعدد تسميات التصوف هو رؤية كل جماعة لتأصيل هذا العلم ، فمن يرى انه إسلامي أصيل ، يختار له من المسميات ما يتماشى مع التراث الإسلامي ، و كذلك من يرى أنه هندي أو مسيحي يختار له مدلولات تعبر عن تلك الديانات أو الحضارات .

أما من حيث الاصطلاح فلم يتفق الباحثون ولا الزهاد قبلهم ولا الصوفية أنفسهم على تعريف أو تعريفات متقاربة يمكنها أن تلمّ بجوانب هذا العلم ، يشهد لهذا القول عدد التعريفات التي ذكرها " الأصبهاني 430 هـ " في كتابه " حلية الأولياء " حيث ذكر مع كل شخص ترجم له على أنّه من القوم تعريفا للتصوف ، يعبر عن حالة الشخص لا عن حالة الفكر و لذلك((يكاد يجمع الدارسون قديما و حديثا على أن التصوف الإسلامي كان وليد حركة الزهد التي وجدت في البصرة و الكوفة ، كما يجمعون أيضا على أن زهاد الكوفة والبصرة كان يغلب عليهم لباس الصوف و مع ذلك لم نجد تعريفا متفقا عليه للتصوف لدي كثيرا منهم ، ذلك لأن بعضهم نظر في تعريفه للتصوف إلي حال الصوفي وسلوكه ، و بعضهم نظر إلي الأصل اللغوي للكلمة و مصدرها الاشتقاقي ، و نظر بعضهم إلي لباس الصوف وزيه فنسب إليه ، و لذلك لا نلتقي في هذا المقام بتعريف واحد ومتفق عليه عند الصوفية)) [2] و نورد من هذه التعريفات ما ورد في المعاجم الصوفية والفلسفية أولا ، ثم نذكر ما قاله كبار المتصوفة و الباحثين عن التصوف في مؤلفاتهم .

وفي موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم يعرف التصوف بأنه ((هو : التخلق بالأخلاق الإلهية ، و الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن ، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال ، وهو تصفية القلب عن موافقة البرية ، و مفارقة الأخلاق الطبعية ، و إخماد الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية ، و منازلة الصفات

---

[1] - احمد محمود صبحي ، التصوف إيجابياته و سلبياته ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص ص 8 ، 9 ./ انظر عبدالقادر احمد عطا ، التصوف الأسلامي بين الاصالة و الاقتباس ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1987 م ، ص ص 182 ، 183 . / انظر عرفان عبدالحميد فتاح ، نشاة الفلسفة الصوفية و تطورها ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1993 م ، ص 117 وما بعدها . / انظر الهجويري ، كشف المحجوب ، تحقيق ، إسعاد عبدالهادي قنديل ، لجنة التعريف بالإسلام ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1974 م ص 227 . / انظر عبدالحكيم عبدالغني قاسم ، المذاهب الصوفية و مدارسها ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1999 م ، ص 23 . / انظر عبدالفتاح احمد فؤاد ، فلاسفة الأسلام و الصوفية و موقف أهل السنة منهم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2006 م ، ص ص 202 ، 203 .

[2] - محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في الكتاب و السنة ، مرجع سابق ، ص 31 .

الروحانية ، و التعلق بالعلوم الحقيقة ، واستعمال ما هو أولى على السرمدية ، و النصح لجميع الأمة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة ، و إتباع رسوله صلى الله عليه وسلم في الشريعة)) [1] فالتصوف إذا أخلاق رفيعة مع آداب تجمع بين الظاهر والباطن ، و التخلص من علائق الدنيا للوصول إلى علوم الحقيقة ،ممزوجة بالشريعة .

وهو ترك ألاختيار وبذل المجهود وصفاء المعاملة مع الله تعالى ، و أصله التفرغ عن الدنيا ، وقيل ((خدمة التشرّف و ترك التكلّف و استعمال التطرّف و الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق و الإياس بما في أيدي الخلائق))[2].

وجاء في توضيح المذاهب أن التصوف هو ((ارتداء الصوف وهو من اثر الزهد في الدنيا وترك التنعم ، وفي اصطلاح أهل العرفان : تطهير القلب من محبة سوى الله ، و تزيين الظاهر من حيث العمل و الاعتقاد بالأوامر و الابتعاد عن النواهي ، والمواظبة على سنة النبي علية الصلاة والسلام)) [3] ويعد تعريف أهل العرفان[4] هو لب الإسلام ، فالإسلام يحث على العمل الصالح ، و التقيد بالأوامر وترك النواهي ، والالتزام بالسنة النبوية الشريفة .

وعُرف التصوف بأنه ((طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل ، لتزكو النفس وتسمو الروح ، وهو مجموعة المبادئ التي يعتقدها المتصوفة الآداب التي يتأدبون بها في مجتمعاتهم و خلواتهم)) [5] فهو إذا طريقة سلوكية قوامها التقشف و الزهد ، و التخلي عن الرذائل ، و التحلي بالفضائل ، لتزكو النفس و تسمو الروح ، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى.

كما أن التصوف قد عُرف سيكولوجي ا و فلسفيا و دينيا ، فالتعريف السيكولوجي هو : ((حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى ، و فلسفيا هو : نزعة تعول على الخيال و العاطفة أكثر مما تعول على العقل و التجربة الحسية ، ودينيا هو : علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة ، ويسعى إلى

---

[1] - محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، مرجع سابق ، ص ص 456 ، 457 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 457 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 457 .

[4] - العرفان هو دلالة على ثلاث معان أو مسالك معرفية هي الأول: قابل لفظة غنوصي ،فهو معرفة حدسية تحصل من اتحاد العارف بالموضوع ، أي الوصول إلى العرفان بالله ، وذلك بكل ما في النفس من قوة خيال و حدس و عاطفة . الثاني : العرفان الإشراقي فقد تحدث أصحابه عن ثنائية وجودية أو فلسفية أو مظهرين لحقيقة واحدة هي الألوهية ، وهذان المظهران هما الروح الطيبة و الروح الخبيثة . أما المعنى الثالث : فهو تعبير العرفان عند تيار التصوف الإسلامي والذي يعتمد على الكشف و الذوق و الحدس و الوجدان في معرفة الله و العالم . انظر رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 م ، ص ص 18 ، 19 .

[5] - مجمع اللغة العربية ، المعجم الوجيز ، وزارة التربية و التعليم ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1994 ، ص 374 . /انظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان ، د ط ، 1982 م ، ص ص 282- 283 .

تصفية القلوب و التطهير و التجريد و يؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي)) [1] يعتبر التعريف الديني جامعا للتعريفين السابقين ، فقد جمع الحالة السيكولوجية للإنسان مع الغيبوبة الخيالية والعاطفية التي ينقطع فيها الاتصال بالعالم الخارج ي ، مبتعدة عن ادوار العقل والتجربة الحسية .

كذلك عرف على وجوه أربع : فكان الأول بالمعنى الحقيقي وهو ((اعتقاد بإمكان اتحاد حميم و مباشر بين الروح البشرية ومبدأ الكون الأساسي ، اتحادا يشكل في آن نمط وجود و نمط معرفة غريبين عن الوجود و المعرفة ومتفوقين عليهما)) [2] وبذلك يكون التصوف نوعا من الأنواع ، فهو وجود غريب عن الوجود ومعرفة غريبة عن المعرفة ، ولكنه متفوق عليهما ، وكأنه الوجود والمعرفة الإلهية فهما وجود ومعرفة ولكنه غريبا عن الوجود والمعرفة الإنسانيةِ ، و متفوقا عليهما .

أما الثاني : فهو ((جملة الاستعدادات الإنفعالية الفكرية و الأخلاقية التي تتعلق بهذا الاعتقاد ، فالمظهر الجوهري للصوفية هو ما يسمى الغيبوبة ، وهى حالة ينقطع فيها كل اتصال بالعالم الخارجي ، و تشعر فيها النفس بالإتصال مع شئ داخلي ، هو الكائن الكامل ، الكائن اللامتناهي الله ، إلا أن هذا قد يعني تكوين فكرة ناقصة عن الصوفية من خلال تركيزها بكاملها في هذه الظاهرة ، التي تكون نقطة الذروة ، فالصوفية أساسا حياة ، حركة ، تنمية و توجه معينين)) [3] وهو يعد مزيجا من التعريف النفسي والديني ، فقد جمع الحالة النفسية مع التصور الديني الغيبي ، وكأن التصوف انتقال من الروح الإنسانية و اتصالها أو اتحادها بالذات الإلهية ، وهو عين وحدة الوجود ،التي سنتحدث عنها لاحقا .

و الثالث : أن التصوف هو ((أحدى المنظومات الفلسفية الأربع الكبرى التي تري الانتقائية أنها تعاقبت على أدوار في تاريخ الفكر البشري ، و أن تقدم التأمل الفلسفي غايته التوفيق بينها على نحو أتم أكثر فأكثر ، و إن الصوفية ناجمة عن ردة فعل ضد الريبية ، و متميزة بمحو العقل لصالح الشعور و الخيال)) [4] .

و أخيرا يطلق المصطلح ((بنحو شبه دائم مع لهجة عامية إما على الاعتقادات أو المعتقدات التي تقوم على المشاهدة و الاستدلال العقلي ، إما على الاعتقادات أو المعتقدات التي تقلل من شأن الواقع الحسي أو ترفضه ، لصالح واقع

---

[1] - مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، المطابع الأميرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1983 م ، ص 46 ./ انظر ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 64 .

[2] - اندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ج 2 ، ت خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2001 م ، ص 848 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 848 .

[4] - المرجع نفسه ، ص 849 .

لا تدركه الحواس))[1] وبذلك يندرج التصوف تحت التيار العقلي المستند على الاستدلالات العقلية ، و مستبعدا الإدراك الحسي ، فلكي يشطح العقل كان لزاما عليه التخلص من قيد الحواس فمعرفة العقل تفضي بناء إلى العرفان الذي هو درجة من درجات التصوف لا يمكن إدراكه بالحس .

كما عرف علي أنه قسم من علم الشريعة فهو ((علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها ، و الأعمال الباطنة هي أعمال القلوب ، وسمي هذا العلم التصوف ، وسمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق و أهل الباطن ، وسموا من عداهم أهل الظواهر و أهل الرسوم))[2] كذلك يعرف على انه ((محاولة اكتساب المعرفة الحقيقية خلال الطريق الباطني الموصل إلي فناء الصوفي في الله))[3] و يعد هذا تعريفا للتصوف من خلال التجارب و الأحوال الشخصية التي قد يمر بها المتصوف في تجربته الصوفية .

و التصوف لم يوجد من عدم ، فقد هيأته له حركات سابقة عليه أرضية خصبة ساعدته على الظهور ((فكان التصوف وليد نزعات الزهد القوية التي ظهرت بوادرها في صدر الإسلام ، تساندها آيات القرآن التي تحض على النسك ، وكذلك حياة النبي عليه الصلاة والسلام ، واشتدت مع الفتوحات و إقبال الخلفاء على الدنيا فكان الزهد حركة احتجاج ضد التحلل الأخلاقي ، لكن الزهد لم يتحول إلي تصوف إلا مع ارتداء الزهاد للباس الصوف ، فكان ارتداء لباس الصوف أو المرقعة فيما بعد كان الحد الفاصل بين الزهاد ممن ساروا سيرة السلف مثل " بلال بن رباح 20هـ " و " سلمان الفارسي 32 هـ " و " عمر بن عبد العزيز 101 هـ " و " الحسن البصري 110هـ " و بين المتصوفة ، و كان " أبو هاشم الكوفي 150هـ " أول من تسمى بالصوفي ، و يقال إن أول تكية أو خانقاه بنيت للصوفية كانت بالرملة بفلسطين))[4] فالتصوف ظهر كردة فعل قوية لنزعة التحلل الخلقي ، فجاء امتدادا لحركة الزهد التي عرف بها صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام ، فكانت أخلاقهم – الصحابة – مستمدة من المصطفى عليه الصلاة والسلام والرسول أخلاقه ربانية ، لذلك يعرف التصوف بأنه ((التخلق بالأخلاق الإلهية))[5] و يقول " ابوحفص النيسابوري 264 هـ " رحمه الله في هذا الصدد ، أن ((التصوف كله أدب : لكل وقت أدب ، و لكل مقام أدب ، ولكل حال أدب ، فمن لزم آداب الأوقات

[1] - المرجع نفسه ، ص 849 .
[2] - مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 م ، ص 111 .
[3] - مراد هوفمان ، الإسلام كبديل ، ت عادل المعلم ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997 م ، ص 55 .
[4] - عبدالمنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 395 ./ انظر : احمد محمود صبحي ، التصوف إيجابياته و سلبياته ، مرجع سابق ، ص 9 .
[5] - عبدالرازق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، تحقيق عبدالعال شاهين ، دار المنار ، القاهرة مصر ، ط 1 ، 1992 م ، ص 147 .

بلغ مبلغ الرجال ، و من ضيع الآداب ، فهو بعيد من حيث يظن القرب ، و مردود من حيث يظن القبول)) [1] بذلك يعد التصوف حسن الخلق ، بأداء أوامر الحق بلا رياء ، و حفظ الحرمة ، و عدم إتباع الهوى و الشيطان .

وبذلك يكون التصوف بالابتعاد عن كل ما هو مذموم مفسد للروح مذهب للحق مبعد عن الخَلْق ، فهو التقرب إلى الله بالعبادة الخالصة لوجهه تعالى ، و الابتعاد عن نواهيه ، وهو ((الاسترسال مع الله تعالى ، فهو عيش مع الله ولله وفي الله و بالله ، وهو حفظ للأوقات وإسقاط للتدبير ، وخوف من الله ، ورجاء في الله ، و هو سلب لأوصاف النفس المذمومة ، وتحليه لها بالأوصاف المحمودة ، وهو بعد كل ذلك تجريد للتوحيد ، فلا يشوب القلب خاطر شيطاني فيفسده ، ولا هوى فيظلمه وهو كشف عن الخواطر ، وبحث عن كل ما يخطر على سر الصوفي ، فيسترسل مع ما هو حق ويتجنب ما هو باطل)) [2] فالتصوف توبة نصوح من المعاصي ظاهرا و باطنا ، وهو إخلاص لله على الحقيقة و طاعة بلا رياء ، و تقرب بلا اشتراط ، وحب بلا شهوات ((وهو مجاهدة ومكابدة و معاناة وصبر على الأذى و احتمال الجوى)) [3] فالتصوف إذن عدم المبالاة بالدنيا و ما فيها ، وهو ترك عن قصد الامتلاك و الأملاك ، و إيثار و اتصال بالحق تعالى في كل أمر و فعل .

وهو شريعة وحقيقة [4] ، فلا شريعة بلا حقيقة ، ولا حقيقة بلا شريعة ، وكل من تصوف ولم يتشرع فقد تزندق ، وكل من تشرع ولم يتصوف فقد تفسق ((من عامل الحق بالحقيقة، والخلق بالحقيقة، فهو زنديق، ومن عامل الحق بالشريعة، والخلق بالشريعة فهو سنيّ، ومن عامل الحق بالحقيقة، والخلق بالشريعة فهو صوفيّ)) [5] فالتصوف معرفة بالأحكام الشرعية ، من صلاة و صوم و تكاليف و معاملات و نكاح و طلاق و مبايعات ، وكل ما أوجبه الله تعالى في القرآن الكريم و في السنة المحمدية ، ثم هو اجتهاد في طلب العلم ، على قدر ما يمكن للسالك من بسطه و فهمه ثم هو علم الأحوال ، والأحوال مواريث الأعمال فلا يرث الأحوال إلا من صحت أعماله .

فالتصوف إيمان و توحيد و إخلاص و طاعة ، وهو ظاهر و باطن ، شريعة و حقيقة ، إسلام و استسلام ، إسلام بالموافقة لله و استسلام لقضاء الله ونعمه و

---

[1] - الهجويري ، كشف المحجوب ، مرجع سابق ، ص 237 .
[2] - حسن الشرقاوي ، معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1987 م ، ص 78 .
[3] - المرجع نفسه ، ص 78 .
[4] - هذا ما أشار له الجرجاني في التعريفات ، دار السرور ، بيروت لبنان ، د ت ، ص 27 و 40 و 55 (تصوف) (حقيقة) (شريعة) .
[5] - احمد زروق ، قواعد التصوف ، ضبط وتعليق إبراهيم اليعقوبي ، مكتبة النجاح ، طرابلس ، ليبيا ، د ط ، د ت ، ص 20 .

ابتلاء الله ، ورحمة الله ، وعلم الله ، وهو افتقار إلى الله على الدوام ، وذكر لله على الاستمرار و خوف من وعيد الله ، وصبر على ابتلاء الله ، ورجاء في وعد الله .

و التصوف اسم لثلاث معان ((هو الذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب أو السنة ، ولا تحمله الكرامات علي هتك أستار محارم الله))[1]

التصوف : يعني هذا المصطلح لغويا لبس الصوف ، أي التنسك و الزهد في متاع الدنيا و التوجه إلى الآخرة ، و اصطلاحا منزعا علميا و عمليا نزعت إليه الحياة الروحية الإسلامية منذ نشأتها الأولى في صدر الإسلام ، فالتصوف إذن مرآة هذه الحياة الروحية الإسلامية التي يخضع فيها الإنسان نفسه لألوان من رياضة النفس و مجاهدتها و يُعد فيها قلبه لمعرفة الحقائق عن طريق الكشف و المشاهدة التي تقوم على ما اقتدى فيه المسلمون الأولون بالنبي عليه الصلاة والسلام من زهد و نسك وتقوى ، ويرد إلى مصدره الأول في تحنث النبي عليه الصلاة والسلام في غار حراء قبل البعثة ، وفيما كان يعكف عليه و يأخذ به نفسه من عبادة بعد البعثة و إبانها ((ولكن هذه الحياة ما لبثت بحكم اتصال المسلمين بغيرهم من الأمم ذوات الحضارات المختلفة أن اختلطت بها عناصر دينية و فلسفية استحال معها التصوف الذي يحيل الحياة الروحية الإسلامية إلى علم لبواطن القلوب ثم إلى فلسفة روحية بعد أن كان في أول عهده تصفية للنفوس و تطهيرا للقلوب))[2] أي أن التصوف الإسلامي قد انطوي في تطوره على عناصر نظرية و عملية وروحية تكشف دراستها عن قواعد في السلوك و مبادئه في الأخلاق و مناهجه في تذوق الحقائق و معرفة الدقائق ، ولاسيما ما كان متصلا بمعرفة الحقيقة العلية أو الذات الإلهية التي يعده الصوفية المتفلسفون المنبع الفياض لكل ما يتجلي في الكون من آيات الحق و الخير و الجمال .

أيضا تعددت تعريفات التصوف لدى كبار المتصوفة و العلماء و المؤرخون فلم يتفقوا على معنى محدد للتصوف فجاءت تعريفات كثيرة للمصطلح يطول نقلها ، فالأقوال في ماهية التصوف تزيد على ألف قول ، نذكر منها بعض النماذج ، حيث يتحدث " الإمام القشيري 465 هـ " عن ماهية هذه التسمية التي غلبت على هذه الطائفة فيقال ((رجل صوفي و للجماعة صوفية ، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له : متصوف ، وللجماعة : المتصوفة ، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس

[1] - رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 178 .
[2] - ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004 م ، ص 84 .

ولا اشتقاق و إلا ظهر فيه أنه كاللقب)) [1] مما يعني أن التصوف صفة تلحق بمن ينهج نهج تلك الفئة من العُباد ولا يمكن إرجاعه إلى أصول لغوية وان عومل من حيث الجمع و الإفراد بقواعد اللغة العربية ، وعلى غرار ذلك نجد الإمام " الجنيد 297 هـ " يجيب حين سئل عن التصوف بقوله ((هو أن يمتك الحق عنك ، ويحييك به ، وهو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة ، فالتصوف عنوة لا صلح فيها وهم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم ، و التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع ، وعمل مع إتباع ، والصوفي كالأرض ، يُطّرح عليها كل قبيح ، و لا يخرج منها إلا كل مليح و الصوفي كالأرض يطؤها البر و الفاجر ، وكالسحاب يطل كل شي ، وكالقطر يسقي كل شي ، و إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره ، فاعلم أن باطنه خراب)) [2] و يجيب بقوله وهو مرجع القوم فيه بأنه ((تصفية القلب عن موافقة البرية ، و مفارقة الأخلاق الطبيعية ، و إخماد الصفات البشرية ، و مجانبة الدواعي النفسية ، و منازلة الصفات الروحانية ، و التعلق بالعلوم الحقيقية ، و استعمال ما هو أولى على الأبدية ، و النصح لجميع الأمة ، و الوفاء لله على الحقيقة ، و اتباع الرسول صلي الله عليه وسلم في الشريعة)) [3] و كذلك يقول عنه القاضي " شيخ الإسلام زكريا الأنصاري 929 هـ " ((التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس ، و تصفية الأخلاق و تعميد الظاهر و الباطن لنيل السعادة الأبدية)) [4] فالتصوف إذا ما هو إلا طريقة للعبادة والتقرب من الله ، فهو صفة يتصف بها من تنطبق عليه شروط معينة أو من يتبع شعائر دينية بعينها ، بغية الوصول إلي ما دعا إليه رسولنا الكريم من عبادة في الظاهر و الباطن حبا لله و مراضاته .

والتصوف علم دعت الحاجة إلي ظهوره ، فيقول عنه العلامة " ابن خلدون 808 هـ " ((هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة و أصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة و التابعين و من بعدهم ، طريقة الحق و الهداية و أصلها العكوف على العبادة و الانقطاع إلى الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدنيا و زينتها ، و الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال و جاه و الانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، و كان ذلك عاما في الصحابة و السلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني و ما بعده و جنح الناس إلى

[1] - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ،مرجع سابق ، 2001 م ، ص 279./ انظر : محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب و السنة ، مرجع سابق ، ص 33 . / انظر : عرفان عبدالحميد فتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها ، مرجع سابق ، ص 117 .

[2] - المرجع نفسه ، ص ص 280 ، 281 . / انظر : فيصل بدير عون ، التصوف الإسلامي الطريق و الرجال ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1983 م ، ص 18 و بعدها .

[3] - عبدالقادر احمد عطا ، التصوف بين الأصالة و الاقتباس ، مرجع سابق ، ص 185 .

[4] - عبدالقادر عيسى ، حقائق عن التصوف ، دار المقطم ، القاهرة ، مصر ، ط 5 ، 2005 م ، ص 23 .

مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية و المتصوفة))[1] كانت هذه هي الحاجة التي دعت إلى ظهور علم التصوف من حيث إقبال الناس على الدنيا و ملاذها ، أما معني كلمة تصوف عند " ابن خلدون " فيرى أن مرجعها إلى لبس الصوف حيث يقول ((و إلأ ظهر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف))[2] لكن حتى و أن نسبنا لبس الصوف للمتصوفة ؛ أي انه كان ميزة تميز هذه الطائفة عن غيرها ، فهذا لا يعني إن من لا يلبس الصوف لا يكن متصوفا ، فالتصوف صفة يتصف بها الإنسان نتيجة لأفعاله الصادرة من منطلق ديني أخلاقي وليس من مجرد المظهر الخارجي وحده فقط فقد يجتمع الملبس مع الأفعال ، ولكن لا قيمة للملبس دون الفعل .

من الواضح كثرة تعريفات التصوف واختلاف الآراء حول ماهيّتة فهذا التعدد و كثرة أقوال المشايخ في ماهيته دفع بـ " السهرورد ي ت 632 هـ " إلى وضع ضابط يجمع جمل معانيها ، فإن الألفاظ و إن اختلفت متقاربة المعاني فيبدأ بوصف الصوفي للوصول إلي كنه التصوف فيقول ((الصوفي هو الذي يكون دائم التصفية لا يزال يصفي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النفس ، و يعينه على كل هذه التصفي ة دوام افتقاره إلى مولاه ، فبدوام الافتقار ينقى من الكدر ، و كلما تحركت النفس و ظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النافذة و فر منها إلى ربه ، فبدوام تصفيته جمعيته ، و بحركة نفسه تفرقته وكدرة ، فهو قائم بربه على قلبه ، وقائم بقلبه على نفسه ، قال تعالي { كونوا قوامين لله شهداء بالقسط } [3] وهذه القوّامية لله على النفس هو التحقق بالتصوف ، قال بعضهم التصوف كله اضطراب ، فإذا وقع السكون فلا تصوف ، و السر فيه أن الروح مجذوبة إلى الحضرة الإلهية يعني أن روح الصوفي متطلعة منجذبة إلى موطن القرب ، و للنفس بوضعها رسوب إلى عالمها و انقلاب على عقبها ، ولا بد للصوفي من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار وحسن التفقد لمواقع إصابات النفس ، ومن وقف على هذا المعنى يجد في معنى الصوفي جميع المتفرق من الإشارات)) [4] يعد هذا الحدث حديثا عن ماهية التصوف و الأحوال التي يعشها الصوفي ، و كأنها مراحل أو مراتب ينتقل مابينها ، بغية التقرب لله و إلى جلاء النفس مما لحق بها من شوائب الدنيا ، فيعد حديثا عن حالة الصوفي و التي تقودنا

---

[1] - ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق ، محمد محمد تامر ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2005 م ، ص 391

[2] - المرجع نفسه ، ص 391 .

[3] - المائدة " 8 "

[4] - السهروردي ، عوارف المعارف ، درا الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1966 م ، ص 58 .

بالوصف إلى الوقوف على سبب تسمية المتصوفة بهذا الاسم ، و الذي بدوره يقودنا إلى تعريف التصوف .

فهو إذا ((علم يعرف به كيفية السلوك إلي حضرة ملك الملوك ، أو تصفية البواطن من الرذائل و تحليتها بأنواع الفضائل ، أو غيبة الخلق في شهود الحق ، أو مع الرجوع إلي الأثر فأوله علم ، و وسطه عمل ، و آخره موهبة)) [1] أي إن كل عابد ناسك يتقرب إلى الله و يبتعد عن الدنيا و ملاذها ، ويحيا حياة التقشف حياة خالية من كل كدر صافية خالصة لمناجا ة الله ، يطلق عليه صوفي و إذا كان الصوفي هو من اتسم بهذه الصفات ، فماهية التصوف هي العبادة الخالصة المنقطة النظير للمولي عز وجل ، أي إنه الابتعاد عن الدنيا و ملاذها و القرب من المولى تعالى ، فهو انقطاع وقرب ، كذلك يضع " عبدالرحمن السُلمي 412 هـ " في مقدمته عددا من الشروط تميز الصوفية عن المتشبهين بهم ، يوردها في باب شرائط التصوف فيقول ((شرائط التصوف ، ما كان عليه المشايخ المتقدمون من الزهد في الدنيا ، و الاشتغال بالذكر والعبادة و الغنى عن الناس ، و القناعة و الرضي بالقليل من المطعوم و المشروب و الملبوس ، ورعاية الفقراء ، وترك الشهوات ، و المجاهدة و الورع و قلة النوم و الكلام ، و جمع الهمة ، و المراقبة ، و الوحشة من الخلق ، و الغربة ، ولقاء المشايخ ، و الأكل عند الحاجة ، و الكلام عند الضرورة ، و النوم على الغلبة ، و الجلوس في المساجد ، و لبس المرقعة و الرث ... فما كان على ذلك فالكتاب العزيز ناطق به و رسول الله صلي الله عليه وسلم شاهد بقبوله)) [2] فالصوفي هو من ابتعد عن الدنيا وملاذها حتى لا تشغله عن ذكر الله ، فجالس أهل العلم من المشايخ لينتفع من علمهم ، و أكثر من الجلوس في بيوت الله لعبادته حبا لا خوفا و لا طمعا ، ولكن التساؤل الذي يطرح نفسه هو ما سبب ذكر تسميتهم بهذا الاسم ؟

كما اختلفت و تعددت تعريفات التصوف كذلك تعددت الأسباب في ذكر تسمية المتصوفة بهذا الاسم ، فعن " انس بن مالك 97 هـ " رضي الله عنه إنه قال ((كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يجيب دعوة العبد و يركب الحمار و يلبس الصوف فمن هذا الوجه ذهب قوم إلي أنهم سموا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة ، لأنهم اختارو ا لبس الصوف لكونه كان لباس الأنبياء عليهم السلام)) [3] يعد هذا الاختيار يلائم و يناسب من حيث الاشتقاق ، لأنه يقال تصوف إذا لبس الصوف ، كما يقال تقمص إذا لبس القميص .

---

[1] - عبدالله احمد بن عجيبة ، معراج التشوف إلي حقائق التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 25 ، 26 .
[2] - عبدالرحمن السُلمي ، المقدمة في التصوف ، تحقيق يوسف زيدان ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 م ، ص 72 .
[3]- السهروردي ، عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص 59 .

كما إن تسميتهم بهذا الاسم ما هو إلا حكم للشكل الخارجي و الذي يتأتي في لبس الصوف ((لأن لبس الصوف حكم ظاهر على الظاهر من أمرهم ، و الحكم بالظاهر أوفق و أولى ؛ فالقول بأنهم صوفية للبسهم الصوف أليق و أقرب إلى التواضع))[1] فيقال صوفي نسبة إلى الصوفة ، كما يقال كوفي نسبة إلى الكوفة ، وهذا ما ذكره بعض أهل العلم ، و المعنى المقصود به قريب و يلائم الاشتقاق ، و لم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين و الزهاد و المتقشفين و العُباد .

كما قيل أنهم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم و إقبالهم على الله تعالى بقلوبهم و وقفهم بسرائرهم بين يديه تعالى فقيل ((كان هذا الاسم في الأصل صفوي ، فاستثقل ذلك و جعل صوفيا ، وقيل سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم ، الذين قال الله تعالى فيهم { للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الأرض }[2] وهذا و إن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي و لكنه صحيح من حيث المعنى ، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله و في الله ، كأصحاب الصفة ، و كانوا نحوا من أربعمائة رجل لم تكن لهم مساكن بالمدينة و لا عشائر ، جمعوا أنفسهم في المسجد كاجتماع الصوفية قديما و حديثا في الزوايا و الربط))[3] فكثرة التعريفات للصوفية ما هو إلا دليل على إنه تعريف بالحالة أو الصفة التي هي عليه تلك الجماعة من العُباد فكلا يرى من زاوية يطلق بناء عليها اسما لتلك الطائفة ، وهو مجرد رمز أو صفة و بالتالي نرجع إلى ما قاله الإمام القشيري في التصوف كونه صفة لاشتقاق لغوي لها .

فالتصوف إذا حال مبني على عدد من الخصال إذ ما اجتمعت في شخص معين أطلقنا عليه صفة التصوف ، وهذه الخصال ذكرها الشيخ "عبدالقادر الجيلاني ت 470 هـ " حيث يقول ((التصوف ليس أخذ عن القيل و القال ولكن أخذ عن الجوع و قطع المألوف و المستحسنات ، و لابتداء الفقير بالعلم و إبدائه بالرفق فأن العلم يوحشه و الرفق يؤنسه ، و التصوف مبني على ثمان خصال : السخاء لسيدنا إبراهيم عليه السلام و الرضا لإسحق عليه السلام و الصبر لأيوب عليه السلام و الإشارة لزكريا عليه السلام و الغربة ليحي عليه السلام و التصوف لموسى عليه السلام و السياحة لعيسى عليه السلام و الفقر لسيدنا و نبينا محمد صلى الله عليه و

---

[1] - المرجع نفسه ، ص ص 60 ، 61 .
[2] - البقرة " 273 "
[3] - السهروردي ، عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص 61 .

على إخوانه من النبيين و المرسلين و أل كل وصحب كل وسلم أجمعين))[1] و إذا كان المتصوف من اجتمعت فيه هذه الخصال ، فالتصوف هو السخاء و الرضاء و الإشارة و الغربة و لبس الصوف و السياحة ثم الفقر ، وهو خير اقتداء بالمصطفى عليه الصلاة و السلام ، و إخوانه النبيين عليهم السلام أجمعين.

كذلك من صعوبات تعريف التصوف أنه علم جامع و معدن معظم العلوم فلم يتسم الصوفية بحال دون حال ، فينسبون إليه ،فحين سئل الإمام " الطوسي 378 هـ " عن عدم نسبة الصوفية إلى حال من الأحوال ، قال : ((لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ، ولم يترسموا برسم من الأحوال و المقامات دون رسم ، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ، ومحل جميع الأحوال المحمودة ، و الأخلاق الشريفة سالفا و مستأنفا ، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال ، مستجلبين للزيادة ؛ فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم ، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال ، ولا أضفتهم إلى علم دون علم))[2] فلكثرة الأحوال والأخلاق و العلوم التي يحويها التصوف ، دفعته إلى نسبة المتصوفة بظاهر اللبسة ((لو أضفت إليهم في كل وقت حالا ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال و الأخلاق و العلوم و الأعمال وسميتهم بذلك ، لكان يلزم أن اسميهم في كل وقت باسم آخر ، و كنت أضيف إليهم في كل وقت حالا دون حال على حسب ما يكون الأغلب عليهم ،فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة ، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام و شعار الأولياء و الأصفياء ، و يكثر في ذلك الروايات والأخبار ، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما محملا عاما مخبرا عن جميع العلوم و الأعمال و الأخلاق و الأحوال الشريفة المحمودة ، ألا ترى إن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل : { و إذ قال الحواريون }[3] و كانوا قوما يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك ولم بنسبهم إلى نوع من العلوم والأعمال و الأحوال التي كانوا بها متمرسين ، فكذلك الصوفية عندي والله اعلم))[4] هكذا جاءت تسمية الصوفية على ظاهر الحال أي الإطار العام للصوفي لا علومه وأعماله و أحواله و باطنه ، ولكن كما أن علومهم وأعمالهم و أحوالهم تتعدد ، كذلك ملبسهم يختلف فليس كل من تصوف لبس الصوف ، فلبس الصوف قد يطلق على الزهاد

---

[1] - عبدالقادر الجيلاني ، فتوح الغيب ، مطبعة مصطفى البابلي ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1973 ، ص ص 166 ، 167 ./ انظر : الهجويري ، كشف المحجوب ، مرجع سابق ، ص 235 . / انظر : آنا ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، ت محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، بغداد ، العراق ، ط 1 ، 2006 م ، ص 20 .

[2] - أبي نصر الطوسي ، اللُّمَع ، تحقيق ، عبدالحليم محمود ، طه عبدالباقي ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، د ط ، 1960 م ، ص 40.

[3] - المائدة " 112 "

[4] - أبي نصر الطوسي ، اللُّمَع ، مرجع سابق ، ص ص 40 ، 41 ./ انظر : محمد السيد الجليند ، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب و السنة ، مرجع سابق ، ص 31 .

وهو اقرب لهم لكونهم زهدوا الدنيا ومن فيها ، فليس كل متصوف زاهد وليس كل زاهد متصوف .

و إذ ما تطرقنا إلى تعريف التصوف بالأحوال نذكر ما ورد على لسان " ابويزيد البسطامي 261 هـ " في المجموعة الصوفية الكاملة حيث يعرف التصوف بأنه ((شد الأرفاق وصد الأوراق ، وهو صفة الحق يلبسها العبد ، وهو طرح النفس في العبودية ، و تعليق القلب بالربوبية ، و استعمال كل خلق سني ، و النظر إلى الله بالكلية ، و التصوف نور شعشعاني رمقته الأبصار فلاحظها)) [1] و حين سأل " ابوبكر الشبلي 334 هـ " عن التصوف قال ((التصوف ترويح القلوب بمراوح الصفاء ، و تجليل الخواطر بأردية الوفاء ، و التخلق بالسخاء ، و البشر في اللقاء))[2] و في هذا الصدد أيضا يقول عنه " أبو الحسين النوري 295 هـ " ((ليس التصوف رسما و لا علما ، ولكنه خلق ، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ، و لو كان علما لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله)) [3] وهي أوصاف لا يدركها إلا من كان متصوفا ، فهي تأتي بالتجربة و الممارسة لا المشاهدة ، فهي أمور في القلب عبر عنها اللسان ، فلا يعيها إلا من خاض التجربة الصوفية .

و لعل هذا هو الذي أشارت إليه طائفة لمعنى التصوف و المتصوفة بالقول ((إنما سميت الصوفية لصفاء أسرارهم ،ونقاء آثارهم ، وقال " بشار بن الحارث 227 هـ " الصوفي من صفا قلبه لله ، و قال بعضهم : الصوفي من صفت لله معاملته ، فصفت له من الله عز وجل كرامته ،و قال قوم : إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله جل وعز بارتفاع هممهم إليه ، و إقبالهم عليه ، و وقوفهم بسرائرهم بين يديه ،و قال قوم : إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلي الله عليه وسلم)) [4] ولكن تعد نسبتهم إلى الصفة تعبيرا عن الظاهر من أحوالهم و ذلك أنهم قوم تركوا الدنيا ، فخرجوا وساحوا في البلاد ، و أجاعوا الأكباد ، واعروا الأجساد ، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه ، من ستر عورة وسد جوعه ، فلخروجهم سموا غربا ولكثرة أسفارهم سموا سياحين .

---

[1] - ابويزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، تحقيق قاسم محمد عباس ، دار المدي للثقافة و النشر ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 2004 م ، ص ص 81 ، 82 .

[2] - عبدالحليم محمود ، تاج الصوفية ابوبكر الشبلي ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، د ت ، ص 44 .

[3] - ابراهيم تركي ، التصوف الإسلامي أصوله و اطواره ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2007 م ، ص 33 .

[4] - ابى بكر محمد بن اسحاق الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، ت احمد شمس الدين ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان ط 1 ، 1993 م ص ص 9 ، 10 . / انظر : آنا ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 19 ، 20 . / انظر : سعيد مراد ، التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2007 م ، ص 16 .

و أيضا سموا " شكفتية " و الشكفت بلغة أهلها تعني الكهف ، و أطلق عليهم أهل الشام " جوعيه " لأنهم لا يأكلون من الطعام إلا ما يقيم الصلب وذلك للضرورة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم { بحسب ابن ادم أكلات يقمن صلبه }[1]

وهكذا تكلم الناس في تحقيق هذا الاسم كثيرا ، و ألفوا كتبا في ذلك ، فقد قالت جماعة أن الصوفي يسمى بالصوفي لأنه يلبس ثياب الصوف ، و قالت جماعة إنهم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول ، وقالت طائفة إنهم سموا كذلك يتولون أهل الصفة ، وقال آخرون أن هذا الاسم مشتق من الصفاء ، و لكن هذا الاسم على مقتضى اللغة بعيد عن هذه المعاني ((اشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى لان هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشق منه ، وهم يشتقون الشئ من شئ مجانس له ، وكل ما هو كائن ضد الصفاء ، ولا يشتق الشئ من ضده ، وهذا المعنى اظهر من الشمس عند أهله ، و لا يحتاج إلى العبارة ، لأن الصوفي ممنوع عن العبارة و الإشارة ، و حين يكون الصوفي ممنوعا عن كل العبارات فأن العالم كلهم معبرون عنه ، عرفوا أو لم يعرفوا))[2] وهم يسمون أهل الكمال منهم بالصوفي ، ويسمون طلابهم بالمتصوف ، والمتعلقين بهم بالمستصوف ، أما ((الصوفي فهو: الفاني عن نفسه ، و الباقي بالحق ، قد تحرر من قبضة الطبائع ، و اتصل بحقيقة الحقائق ، و المتصوف : هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة ، و يقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم ، و المستصوف : هو من تشبه بهم من اجل المنال و الجاه و حظ الدنيا ، وهو غافل عن هذين ، و عن كل معنى ، إلى حد إن قيل المستصوف عند الصوفية كالذباب ، و عند غيرهم كالذئاب ، فالصوفي هو صاحب الوصل ، والمتصوف هو صاحب الأصول ، والمستصوف هو صاحب الفضول))[3] كما يعرفه " الشبلي " بتعريف هو وصف لحال الصوفي فيقول ((التصوف : لا حال يقل و لا سماء يظل))[4] و هذا يدل على أن الصوفي في ترق باستمرار فلا يثبت على حال ، و إن ثبت فقد وقف و أصبح كالماء الآسن الغير متحرك ، كذلك من ذكر أحوال الصوفي قوال " سهيل التسترى 283 هـ و قيل 273 هـ " ((الصوفي من صفى من الكدر و امتلأ من الفكر ، و انقطع إلي الله من البشر ، و استوى عنده الذهب و المدر أي لا رغبة له في شئ دون مولاه))[5]

---

[1] - رواه احمد ابن حنبل في مسنده ، حديث رقم 16859 ، ج 5 ، دار إحياء التراث العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 117 .

[2] - الهجويري ، كشف المحجوب ، مرجع سابق ، ص 230 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 231 .

[4] - عبدالحليم محمود ، ابوبكر الشبلي تاج الصوفية ، مرجع سابق ، ص 49 .

[5] - عبدالله احمد بن عجيبه ، معارج التشوف إلي حقائق التصوف ، مرجع سابق ، ص 26 .

أما من حيث ظهور هذا الاسم ، فهو قديم ، حيث نقل عن " الحسن البصري 110 هـ " انه قال ((رأيت صوفيا في الطواف فأعطيه شيئا فلم يأخذ وقال معي أربع دوانيق يكفيني ما معي ، و يشيد هذا ما روي عن سفيان الثوري أنه قال لولا أبوهاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء)) [1] وهذا يدل على أن هذا الإسم كان يعرف قديما ، وقيل لم يعرف هذا الإسم إلى المائتين سنة من الهجرة العربية ؛ ذلك لأن في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان الصحابة يسمون الرجل صحابيا لشرف صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام ، و كون الإشارة إليها أولى من كل إشارة .

كذلك يرى البعض أنه قديم و أبعد من ذلك ، حتى أنه قيل ظهر هذا الاسم قبل الإسلام ((يذكر أنه قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات ، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد ، وكان يجئ من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت و ينصرف ؛ فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم ، و كان ينسب إليه أهل الفضل و الصلاح)) [2] أيضا تنسب تسمية الصوفي إلي صوفه وهو ((اسم رجل كان انفرد بخدمة الله سبحانه و تعالى عند بيته الحرام ، و اسمه الغوث بن مرّ)) [3] أي إن هنالك اشتقاقات للتسمية حتى قبل الإسلام ، و خير دليل هو " الغوث ابن مرّ " وهو ((رجل كان يخدم الكعبة و قد وهبته أمه لخدمة البيت الحرام في العصر الجاهلي ، أي قبل الإسلام بعدة قرون فقد انقطع هذا الرجل للعبادة و خدمة الكعبة و العمل على نظافتها و عنه أخذت قريش فكرة سدنة الكعبة ، و قد أطلق عليه صوفي و عرف بهذا اللقب طوال حياته و يرى أن لفظ التصوف مشتق من أسمه)) [4] ولكن من يقل أنه اسم محدث أحدثه البغداديون ، فهو محال ، لأن في وقت " الحسن البصري 110 هـ " كان يعرف هذا الاسم ، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم و رضي عنهم ، أيضا ذكر في الكتاب الذي جمع فيه أخبار مكة عن " محمد ابن إسحاق 151 هـ " على حسب ما ورد في كتاب اللُّمَع " للطوسي 378 هـ " أن اسم التصوف كان معروفا قبل ظهور الإسلام .



---

[1] - السهروردي ، عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص 63 ./ انظر : محمد ياسر شرف ، فلسفة التصوف السبعيني ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 1987 م ، ص ص 104 ، 105 . / انظر : عبدالقادر عيسى ، حقائق عن التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 28 ، 29 .

[2] - أبي نصر السراج الطوسي ، اللُّمَع ، مرجع سابق ، ص ص 42 ، 43 . / انظر : اسعد السحمراني ، التصوف منشؤه و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص ص 17 ، 18 .

[3] - زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، ج 1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2004 م ، ص 51 .

[4] - عبدالحكيم عبدالغني قاسم ، المذاهب الصوفية و مدارسها ، مرجع سابق ، ص 22 .

اتجاهات التصوف:-

لقد مر التصوف الإسلامي بالعديد من المراحل طورته و جعلته يسير في اتجاهين هما : التصوف السني ، و التصوف الفلسفي ، وهذه المراحل تبين لنا كيف تشكل كل اتجاه ، و من هم أهم أعلامه و شيوخه ، وما هي ماهية كل اتجاه أو على ما يقوم كل اتجاه ، و المرحلة الأولى ((هي ما تسمى بمرحلة الزهد ، و هي واقعة في القرنيين الأول و الثاني الهجريين ، فقد كان هناك أفراد من المسلمين اقبلوا على العبادات بأدعية و قربات ، و كانت لهم طرقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل و الملبس و المسكن ، و قد أرادوا العمل من اجل الآخرة ، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة و السلوك ، و نضرب لأولئك مثلا " الحسن البصري " المتوفى سنة 110هـ ، و " رابعة العدوية " المتوفاة سنة 185 هـ))[1] هذه كانت بداية ظهور و تشكل التصوف الإسلامي دون وجود أي اتجاه من اتجاهات التصوف ، و التي ظهرت نتيجة لاهتمام الصوفية بالجانب الفكري من الحياة ، ففي القرن الثالث الهجري اهتم المتصوفة بالكلام في دقائق أحوال النفس و السلوك ، و غلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم .

بذلك صار التصوف علما للأخلاق الدينية ، و بطبيعة الحال دفعتهم المباحث الأخلاقية إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية و دقائق أحوال سلوكها ، و تقودهم أحيانا أخري إلى الكلام في المعرفة الذوقية و أداتها و منهجها ، و الكلام عن صلة الذات الإلهية بالإنسان و صلة الإنسان بها .

ثم بعد ذلك ظهر الكلام عن الفناء الصوفي على يد " البسطامي 261 هـ " و نشأ من ذلك علم للصوفية ، اختلف و تميز عن علم الفقه من حيث الموضوع و المنهج والغاية ، و للصوفية في هذا العلم لغته الاصطلاحية الخاصة ، و التي لا يشارك الصوفية فيها غيرهم ، و التي تحتاج إلى جهد غير قليل لفهم مراميها ، كذلك ظهر في القرنين الثالث و الربع الهجريين بعض شيوخ التصوف كـ " الجنيد 297 هـ " و " السرى السقطي 251 هـ " و الخراز 279 هـ " و غيرهم يجمعون حولهم المريدين لتربيتهم ، فتظهر و لأول مرة الطرق الصوفية في الإسلام ، و كانت بمثابة المدارس التي يتلقي السالكون فيها آداب التصوف علما و عملا ، كما كان هناك نوع من التصوف في القرن الثالث الهجري يمثله " الحلاج " الذي أعدم

[1] - ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 م ، ص 17 .

لمقالته في الحلول سنة 309 هـ ، و الذي كان متأثرا في مقالته بعناصر أجنبية عن الإسلام .

بذلك تبلور الاتجاه الأول من اتجاهات التصوف ، أ لا وهو التصوف السني "العملي" ((الذي أصبح ظاهرة متميزة ، امتزج فيها السلوك بالتفكير ، و أصبح للصوفية فيها كيان خاص داخل المجتمع الإسلامي و طريقة خاصة في المعاملات ، و لغة خاصة في التعبير ، و هنا دخلت بعض المفاهيم الجديدة على التصوف الإسلامي ، مثل مفهوم المعرفة ، الذي يتلخص في أن معرفة الله هي الهدف الأسمى من العبادة ، كذلك مفهوم الحب الإلهي ، الذي يعني أن الصوفي لا يعبد الله خوفا من النار أو رغبة في الجنة ، و إنما يعبده لذاته ، جبا فيه و تعلقا به ، كما تحددت في هذه المرحلة معالم الطريق الصوفي الذي يبدأ بالتوبة من الذنوب ، و ينتهي بالقرب من الله تعالى، و الاتصال به)) [1] و تعد هذه بدايات لظهور اتجاه التصوف السني "العملي" ، الذي جاء نتيجة لامتزاج السلوك بالتفكير ، فأدخل مفاهيم جديدة على التصوف الإسلامي .

كما يمكننا إرجاع انتشار التصوف السني إلي ((انتشار مذهب أهل السنة من الأشاعرة في البيئة الإسلامية و محاربته للغلو في جميع مظاهره ، و من المعلوم أن كلا من القشيري و الغزالي كانا ينتميان إلي المذهب الأشعري ، و علي يد الغزالي بصفة خاصة كانت قمة اللقاء بين التصوف و المذهب الأشعري)) [2] فمع حلول القرن الخامس الهجري ظهر " الغزالي 505 هـ " الذي رفض من التصوف ما لا يتماشى مع الكتاب و السنة ، و راميا إلى الزهد والتقشف و تهذيب النفس و إصلاح أخلاقها ((فقد عمق الغزالي الكلام في المعرفة الصوفية على نحو لم يسبق أليه ، و حمل على مذهب الفلاسفة و المعتزلة والباطنية و انتهى به الأمر إلى إرساء قواعد نوع من التصوف معتدل يساير مذهب أهل السنة و الجماعة الكلامي ، و يخالف تصوف الحلاج و البسطامي في الطابع ، و منذ القرن السادس الهجري أخذ نفوذ التصوف السني في العالم الإسلامي يزداد بتأثير عظم شخصية الغزالي)) [3] فكان الفضل لـ " الغزالي 505 هـ" في ظهور التصوف السني إبان القرن السادس الهجري ، الذي جاء كردة فعل ضد ما رآه من تأثر ببعض الآراء الأجنبية الدخيلة على الإسلام .

---

[1] - حامد طاهر ، تمهيد لدراسة التصوف الإسلامي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1991 م ، ص 72 .

[2] - ابراهيم محمد تركي ، فلسفة الموت عند الصوفية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، مصر ، د ط ، 2008 م ، ص ص 30 ، 31 .

[3] - ابو الوفاء الغنيمي التفتازاني ، مدخل إلي التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 18 . / انظر : ابراهيم محمد تركي ، التصوف الإسلامي أصوله و تطوراته ، مرجع سابق ، ص 199 ، إلي ص 201 . / انظر : سعيد مراد ، التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة ، مرجع سابق ، ص 203 .

بعد ذلك و في القرن السابع الهجري ، ظهر العديد من الشيوخ ، ساروا على نهج " الغزالي " و كان من أبرزهم " عبدالسلام بن مشيش 622 هـ " و " ابو الحسن الشاذلي " المتوفى سنة 656 هـ ، و تلميذه " ابو العباس المرسي " المتوفى سنة 686 هـ ، و تلميذهما " ابن عطاء الله السكندري " المتوفى سنة 709 هـ ، وهم يعدون أركان للمدرسة الشاذلية في التصوف ، و الشيخ " احمد زروق المتوفي 899 هـ " و " محمد بن علي السنوسي المتوفى 1276 هـ " و غيرهم كان تصوفهم امتدادا لتصوف " الغزالي " السني .

لكن قبل ذلك في القرن السادس الهجري ظهر عدد آخر من شيوخ التصوف ، الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، فكانت نظرياتهم بين التصوف و الفلسفة لاهي تصوف خالص ، ولا هي فلسفة خالصة ، و من هؤلاء " السهروردي " المقتول صاحب حكمة الإشراق المتوفى سنة 549 هـ ، و الشيخ الأكبر " محي الدين بن عربي " المتوفى سنة 638 هـ ، و سلطان العاشقين الشاعر الصوفي المصري " عمر بن الفارض " المتوفى سنة 632 هـ ، و " عبدالحق بن سبعين المرسي " المتوفى سنة 669 هـ ، و من نهج نهجهم في خلط التصوف بالفلسفة ((فنشأت على أيديهم نظريات فلسفية في تفسير الوجود و المعرفة)) [1] و على مايبدو أنهم قد استفادوا من بعض الآراء و الأفكار الأجنبية كالفلسفة اليونانية ، خصوصا مذهب الأفلاطونية المحدثة ، ولكن قدم أولئك الصوفية المتفلسفين نظريات في النفس و الأخلاق و الوجود و المعرفة ، كانت ذات قيمة من الناحيتين الصوفية و الفلسفية ، كما كان لها أثرها البالغ على من تلاهم من الصوفية المتأخرين .

و هنا ظهر الاتجاه الآخر من اتجاهات التصوف الإسلامي التصوف الفلسفي وهو ((يميل أصحابه إلي مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين في التعبير عن ذلك مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر متعددة ، و قد ظهر هذا النوع من التصوف في البيئة الإسلامية في القرنين السادس و السابع الهجريين بصفة خاصة ، و استمر بعد ذلك عند أفراد من متفلسفة الصوفية حتي عصر ليس ببعيد ، و قد تزعم هذا الاتجاه شهاب الدين السهروردي الإشراقي و محي الدين بن عربي)) [2] فالتصوف الفلسفي جاء نتيجة للمزج الذي حدث بين الأفكا ر الفلسفية و الوجداني الصوفي ، فأنتج للبيئة الإسلامية ضربا من التصوف لا هو فلسفة خالصة ولا هو تصوف نقي ، كان له تأثيره القوي على الفلسفة الحديثة .

---

[1] - توفيق الطويل ، في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، د ط ، 1985 م ، ص 177 .
[2] - ابراهيم محمد تركي ، فلسفة الموت عند الصوفية ، مرجع سابق ، ص 31 .

و تصوفهم تمثل فيما كتبه بعض من روادها سالفي الذكر الذين خلطوا التصوف بالفلسفة فكانت أفكارهم خصوصا ((مع السهروردي نلتقي بما يسمي " فلسفة النور " التي يرى أن الله هو النور الكامل ، تليه مستويات أخرى من الأنوا ر الأقل كمالا ، و أن الصوفي بإمكانه أن يتدرج في هذه الأنوار كلما طهر قلبه من أغراض الدنيا ، و أستغرق في معرفة الله ، أما ابن عربي ، فهو صاحب فلسفة وحدة الوجود ، التي ترى أن الله و العالم وجهان لشئ واحد ، وأن الإنسان مثل نسخة مختصرة من العالم ، و أن قلبه مثل المرآة التي يمكن ، إذا صفاها ، أن يتلقي فيها صورة الله ، و من المعروف أن كلا من هذين الفيلسوفين قد تعرض لحملة نقد عنيفة من فقها المسلمين ، و اعتبرت مذاهبهما أحيانا خروجا عن الإسلام بمفهومه الصحيح))[1]

و بظهور أولئك الصوفية الذين خلطوا الآراء الفلسفية بالتصوف ، أصبح في التصوف الإسلامي تياران ((أحدهما سني يمثله رجال التصوف المذكورون في رسالة القشيري ، و هم صوفية القرنيين الثالث و الرابع الهجريين خصوصا ، ثم الإمام الغزالي ، ثم من تبعهم من شيوخ الطرق الكبار ، و كان تصوف هؤلاء جميعا يغلب عليه الطابع الخلقي العملي ، و الآخر فلسفي يمثله من ذكرنا من متفلسفة الصوفية الذين مزجوا تصوفهم بالفلسفة ، و قد أثار متفلسفة الصوفية فقهاء المسلمين ، و اشتدت الحملة عليهم لما ذهبوا إليه من القول بالوحدة الوجودية ، و كان أبرز من حمل عليهم ابن تيمية المتوفى سنة 727 هـ))[2] هذا مع ملاحظة أن التصوف الإسلامي ، حتى و إن تأثر في مرحلة معينة من مراحل تطوره بالفلسفة اليونانية و اصطلاحاتها ، إلا أنه من حيث النشأة ، فهو إسلامي صرف ، فقد اخطأ الكثيرون حين ردوا التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية عن الإسلام ، فهو من حيث المنشأ نشأ و ظهر في بيئة إسلامية خالصة ، ولكن و بطبيعة التطور الحضاري ، فإن العلوم و المعارف تؤثر و تتأثر بالحضارات السابقة و اللاحق ة ، وهذا ما حدث للتصوف الإسلامي حين أخذ عن الفلسفة اليونانية ، لكنه تأثر ببعض أفكارها فقط ولم تكن الفلسفة اليونانية هي المصدر الذي نشأ منه التصوف .

* * *

---

[1] - حامد طاهر ، تمهيد لدراسة التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ص 73 ، 74 .
[2] - ابو الوفاء الغنيمي التفتازاني ، مدخل إلي التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 19 .

التصوف في الأديان الوضعية .

إن التجربة الصوفية تجربة فريدة بكل ما تحمل الكلمة من معنى ، فهي تجربة ذاتية تضرب بجذورها في أعماق الواقع الحي ، و تتولد عن المعاناة الإنسانية الخاصة التي تشكل في النهاية حياة الصوفي ، و لهذا صار الألم هو أخص خصائص المعراج الروحي في هذه التجربة ، و هو جوهر المجاهدة لدي جميع المتصوفة ، كما أن الفناء هو غاية التصوف في الأديان الشرقية ، فناء المتصوف في الله .

و يتضح ذلك الفناء في الديانة البراهمانية [1] ــ الهندوسية[2] ــ فنجدها ديانة تقر ((عقيدة الحلول و الاتحاد ، يقول البراهمه : وجودنا عدم و الوجود الأول حال فيه ، و طريق الخلاص من العدم الزهد و التفكير حتى يتم الإتحاد أو الحلول)) [3] و من هنا يتجه البراهمي بعبادته إلى تصفية نفسه حتى يكون أهلا للاتصال بالله و الفناء فيه .

و يعني هذا أن الزهد و النسك هما أعلى المراتب الدينية في العقيدة الهندوسية ، و أن غاية الناسك و الزاهد هي الإنعتاق و الخلاص من شرك الشهوات و الرغبات و الحاجات المادية الرخيصة ، و لذلك فأن من دروب تلك العبادة التقشف و الورع ، و الزهد في متاع الدنيا ((فأغلي ما يطمع فيه الهندوسي هو الانطلاق و الاندماج في براهما ، و للوصول إلى هذه الغاية كان دائم الزهد المفرط عن طريق الصوم و تعذيب النفس ، و تحميلها جميع ألوان البلاء ، و لهذا فالهندوسي دائم الهم و الخوف و التشاؤم ، فهو لا يتمنى الموت ، لأن الموت ينقله إلى دورة جديدة من دورات حياته ، بل يرجوا لنفسه الفناء في براهما)) [4] وبهذا الجهد الذي يبذله الهندوسي عن طريق تحمل الألم و الزهد في متع الدنيا ، وترويض الجسد على الحرمان من الشهوات ، وكل ذلك الخوف و التشاؤم ، يصل إلى غاية التصوف وهي أن يفنى المتصوف الهندوسي في براهما .

---

[1] - البراهمانية: هي عقيدة مشتقة من الفيدا وقد قامت على أنقاضها و طورتها ، و أطلق عليها البراهمية بعد إن كانت تسمي بالهندوسية ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى براهما Brahma الإله . انظر محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، مطابع الشعب ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1959 م ص 102 . أيضا احمد شلبي ، أديان الهند الكبرى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1998 م ، ص 37 .

[2] - الهندوسية Hinduism : ديانة من كبرى الديانات الوضعية في العالم ، وهى ديانة الجمهرة العظمة في الهند ألان ، قامت على أنقاض الديانة الويدية و تعد تطويرا امتدادا لها ، و تسمي أيضا الهندوكية ، كما لا يعرف مؤسس لها ، و تتمثل فيها تقاليد الهند و عاداتهم و أخلاقهم و صور حياتهم ، وهى أسلوب في الحياة أكثر مما هي مجموعة من العقائد و المعتقدات ، كما أنها تشمل العديد من العقائد منها ما يهبط إلى عبادة الأحجار و الأشجار، و منها ما يرتفع إلى التجريدات الفلسفية الدقيقة . أنظر احمد شلبي ، اديان الهند الكبرى ، مرجع سابق ، ص ص 37 ، 38 .

[3] - عبدالباري محمد داود ، الفناء عند صوفية المسلمين و العقائد الأخرى ، مرجع سابق ، ص 31 .

[4] - محمد احمد الخطيب ، مقارنة الأديان ، دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2008 ف ، ص 407.

كما نجد الديانة البوذية [1] تقر عقيدة الاتحاد بالله كما تقر عقيدة الحلول أيضا ، و الاتحاد بالله في البوذية يظهر فيها فيما يسمى بفكرة الخلاص ، و طريق الخلاص في البوذية ، هو الوصول إلى درجة النيرفانا ((وهي الدرجة التي ينعم الإنسان فيها بالخلود الدائم ، دون العودة إلى الحياة بالتناسخ مرة أخرى ، و ذلك يحي الإنسان حياة خلقية كاملة تصفو فيها النفس بحيث لا يكون عنده من الشر أو النقص ما يضطره إلى التناسخ من جديد ، تكفيرا عن ذنبه ، أو تكميلا لنقصه)) [2] فهي بذلك دخول إلى عالم لا تنطبق معاييره و قوانينه مع قوانين العالم الذي نعيش فيه .

كما أن هنالك وسائل تقود إلى الخلاص في البوذية ، هذه الوسائل تتمثل في الأتي : ((الأولي وهي الإدراك : وهو أن يدرك الإنسان نواحي الجهل فيه فيتعلم ، لأن الجهل يؤدي إلى الشقاء ، و يعتبر هذا أول خطوة في طريق الخلاص و الاتحاد بالله ، و الأخرى : أن يكف الإنسان عن التعلق بالحياة ، و هنا تأخذ شخصيته في التلاشي تدريجيا حتى يفنى الفرد في الشخصية الإلهية)) [3] يعد هذا التلاشي نوعا من أنواع الإنكار للذات ، يترتب عليه الخلاص من الحياة و الفناء في المطلق ، و أسمى ما يريد أن يصل إليه البوذي هو النيرفانا ، و هي تعني عند الهنود الذات الإلهية ، و تعني في اللغة السانسكريتية الخمود أي خمود الرغبات الشخصية و بذلك يصل الإنسان إلى الاتحاد بالله و الفناء فيه .

فالفناء في البوذية هو فناء الذات في الله ، وهو بصفة عامة ذوبان في المطلق وتلاشي فيه ، وهذا الفناء تصفه البوذية بأنه ذروة السعادة ، لأنه التحرر من كل القوالب و الأشكال و الخروج من حياة القيد إلى حياة الإطلاق .

لكن نتيجة لتخلي بوذا عن بعض أقواله ، تغير معنى النيرفانا لديه و بالتالي تغيرت طريقة الفناء ((فقد كان مفهومها عند بوذا أول الأمر أنها الاندماج في الله و الفناء فيه ، و لكن أفكار بوذا تغيرت بالنسبة للتفكير في الله ، فقد تخلى عن القول بأن هناك إله ، بل أنكر وجود الإله ، وبناء على هذا الإنكار لم تعد النيرفانا الاندماج في الله ، بل اتخذت لها معنى جديدا أو قل أحد معنيين متلاحقين هما : الأول وصول الفرد إلى أعلى درجات الصفاء الروحاني بتطهير نفسه ، و القضاء على جميع رغباته المادية ، أو بعبارة أخرى فناء الأغراض الشخصية الباطلة التي تجعل الحياة بحكم الضرورة دنيئة أو ذليلة مروعة ، و يصبح المقياس هو : كل من شاء منا أن ينقذ حياته عليه أن يخسرها ، و الثانية إنقاذ الإنسان نفسه من ربقة الكارما ـ

[1] - البوذية Buddies : هي من كبرى الديانات الوضعية في العالم ، ظهرت قبل حوالي 2500 سنة في شمال شرقي الهند ، فقد نشأت ضمن المحيط الديني و الاجتماعي للهندوسية ، كما تبنت الكثير من أفكارها و رفضت الكثير منها ، و هي بخلاف الهندوسية التي لا مؤسس لها ، فلهى مؤسسا تاريخيا يعرف ببوذا .

[2] - عبدالباري محمد داود ، الفناء عند صوفية المسلمين و العقائد الأخرى ، مرجع سابق ، ص 45 إلي 47 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 47 .

تكرار المولد ـ بالقضاء على الرغبات و التوقف عن عمل الخير و الشر))[1] و بناء على ذلك فإن الإنسان في المعنى الأول يصل إلى النيرفانا وهو حي ، أما المعنى الأخر فأن النيرفانا مرتبطة بالموت و الخلاص من هذه الحياة و أن لا يعود الإنسان لها فخلاصه يكن بالموت لحصول النيرفانا .

و هذا يعني أن الفناء في بداية الأمر كان بالاندماج في الله و الاتحاد معه ، لكن بعد تطور موقف بوذا اتجاه فكرة الله ، اخذ الفناء معنى أخر ، حيث أصبح فناء إما في الحياة بفناء الأغراض الشخصية ، أو فناء يكن بالموت و التخلص من الحياة ، بذلك أتخذ مفهوم التصوف في الديانة البوذية أشكالا ثلاثه : إما الاتحاد بالله و من ثم الفناء فيه ، و إما التخلص من جميع الرغبات المادية و تطهير الروح و الفناء في الرغبات الشخصية التي تذل حياة الإنسان ، أو أن يكن التصوف شكلا من أشكال الخلاص من الدنيا ، و إنقاذ النفس من ربقة الكارما ، أي تكرار المولد .

كما أنه لا بد من معرفة أن التصوف في الأديان الوضعية ينطلق أساسا من مبدأ الغنوصية فـ ((الغنوص أو الغنوسيس : هي كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية ، و قد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود ، و أن الغنوصية أقدم وحي أوحى الله به فأنتقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى ، و لا يكف انتقاله و لا ينتهي ، وهي تختلف عن غيرها من العقائد الدينية بأن دائرتها لا تتوقف أبدا .))[2] و هذا الترقي بالنفس الإنسانية حتى اتصالها بالله يعد أساس المذاهب الإلحادية الثنائية التي منها البوذية و البراهمية و غيرها من أديان الفرس .

* * *

[1] - احمد شلبي ، أديان الهند الكبرى ، مرجع سابق ، ص 155 .
[2] - علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 8 ، 1981 م ، ص 186 .

التصوف في الأديان السماوية .

التصوف ظاهرة إنسانية عامة عرفت في كل الأديان ، كما عرفتها الأمم و الشعوب في الشرق و الغرب قديما و حديثا ، وهي ظاهرة روحية تهتم بتربية النفس و تزكيتها ، وفق الأصول و القواعد المقررة في كل دين وملة ، و بالتالي يعكس التصوف بصورة أو أخرى الخصائص المميزة لكل دين و ملة ، معبرا عن جوهر العقيدة و خصائصها، و الواقع أن التصوف كظاهرة روحية إنسانية يحمل قاسما مشتركا على الأقل من حيث المظهر و الأحداث ، و سنقوم ألان بعرض مفهوم التصوف في الديانات السماوية ، مكتفين باليهودية والمسيحية ، على اعتبار أن ما سبق ذكره ، كان يعالج و بصورة خاصة مفهوم التصوف الإسلامي .

معنى التصوف في اليهودية : -

أن التجربة الصوفية ليست تجربة الكثيرين ، لكن في اليهودية كثيرا ما مثل التصوف قوة اجتماعية حقيقة ، يحتل فيها الكتاب المنزل مكانة مركزية ، فعبر الكتاب (التوراة) الكلمة ، عرّف الله بنفسه ، وصارت الكتب ، و معها اللغات التي تحملها ، ليس فقط وسائل معرفة ، و إنما أيضا إشعاعات فعالة توجهها القوة الربانية ، وسبل الالتقاء بالرب ، وهذه التجربة في الديانة اليهودية تعرف باسم القبَّالاه أو القبَّالة Cabala، و تعني في العبرية ((الموروث أو المقبول Kabbalah، و تطلق على التأويل الخفي للتوراة ، و هي خليط من الفلسفة ، و التصوف ، و السحر))[1] إضافة إلي ذلك يمكن أن تعرف القبَّالاه بأنها ((كتاب فلسفي قديم يلخص تعاليم الديانة الشعبية لبني إسرائيل منذ نشأتهم))[2] أو إنها ((المذهب الذي يشتمل عليه كتاب القبَّالة ، و أهم مسائله هي : " آ " سرية التعاليم و إمكان فك رموز التوراة ، " ب " القول بإله يتجلي إدراكه لذاته في صدور الموجودات منه على مراتب متعاقبة " ج " إحصاء الأرواح المدبرة للكون ، و هي التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يسيطر على قوى الطبيعة " د " رمزية الأعداد و الحروف " هـ " نظرية المطابقة بين العوالم المختلفة ، و أهم نتائجه ا القول أن الإنسان ، و هو العالم الأصغر ، صورة مطابقة للعالم الأكبر))[3] بهذا المعنى تقدم

[1] - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 183 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 183 .
[3] - المرجع نفسه ، ص 183 .

القبَّلانية اليهودية نفسها على إنها صوفية الكلمة ، و تشهد على ذلك كتب القبَّالة الكبرى مثل (سفر يتسرا) أو (زوهار) .

و بذلك يمكن أن ((يُعرف التراث الصوفي اليهودي باسم القبَّالاة ، التي مرت بمراحل عديدة أهمها قبَّالاه الزوهار و تسمى أيضا القبَّالاة النبوية ، و القبَّالاة اللوريانية التي يمكن أن تسمى القبَّالاه المشيحانية ، أما كلمة الصوفية ، فلها داخل النسق الديني اليهودي دلالات خاصة ، فهذا النسق يتسم بوجود طبقة جيولوجية ذات طابع حلولي قوي تراكمت داخله ، ابتداء من العهد القديم ، مرورا بالشريعة الشفوية ، وقد انعكست هذه الحلولية من خلال شيوع أفكار ، مثل الشعب المختار ، و أمة الروح ، و الأرض المقدسة)) [1] و بذلك يعد هذا التراث – القبَّالاة – وهي أسس التفسيرات الصوفية الحلولية في العديد من الكتب كالزوهار و الباهير و غيرها ، إلى درجة أن احتلت هذه الكتب محل التوراة و التلمود .

أيضا يمكن أن يعرف التراث الصوفي القبَّالي بأنه ((مجموعة التفسيرات و التأويلات الباطنية و الصوفية عند اليهود ، و هي تتسم بطابع حلولي متطرف بحيث يمتزج الإله تماما بمخلوقاته إلي أن يختفي تماما ، و كان القبَّاليون يؤمنون بأن المعرفة ، كل المعرفة ، توجد في أسفار موسى الخمسة ، و يذهبون إلي أنهم يعرفون أسرار الكون و المعنى الباطني للتوراة باعتبارها مخطط الإله للخلق كله ، و كل كلمة فيها تمثل رمزا ، و كل علامة أو نقطة فيها تحوي سرا داخليا ، و من ثم تصبح النظرة الباطنية الوسيلة الوحيدة لفهم أسرارها ، و خاصة لأنهم يذهبون إلي أن التوراة كتبت قبل الخلق بنار سوداء على نار بيضاء ، و أن النص الحقيقي هو المكتوب بالنار البيضاء ، و هو ما يعني أن التوراة الحقيقة مختفية على الصفحات البيضاء ، لا تدركها عيون البشر العاديين ، و لا يدركها سوى العارفين بالقبَّالاه)) [2]

و بذلك يعد الانتشار الواضح للحركات الحلولية الصوفية بين الجماعات اليهودية في العالم عبر التاريخ ، سببا في ندرة التفكير الفلسفي بين اليهود ، ولم يظهر إلا تحت تأثير الحضارات الأخرى ، كما أنه كان ينحو منحى حلوليا في أغلب الأحيان، و بذا يمكن التمييز بين نمطين من التصوف اليهودي هما ((واحد يدور في نطاق إطار توحيدي ، و يتبدّى في تدريبات صوفية يقوم بها المتصوف ليكبح جماح جسده تعبيرا عن حبه للإله و محاولته التقرب منه ، وهو يعرف مسبقا إن التوحد معه مستحيل ، فالحلول الإلهي يتنافي مع الرؤية التوحيدية ، و وحدة

---

[1] - عبدالوهاب المسيري ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، ج 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط الثانية ، 2005 م ، ص 39 .

[2] - عبدالوهاب المسيري ، من هم اليهود ؟ و ما هي اليهودية ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 5 ، 2009 م ، ص ص 376 ، 377 .

الوجود قمة الكفر)) [1] بذلك يكون النمط الأول من التجربة الصوفية التوحيدية اليهودية تطويع للذات وطاعة للخالق و إصلاح للدنيا .

أما النمط الثاني من التصوف اليهودي ((فيدور في إطار حلولي ،وهدف المتصوف في هذا النمط البحث عن الصيغ التي يمكن من خلالها التوحد مع الخالق ثم التحكم في الارادة الالهية ، و المتصوف في إطار حلولي لا يكترث إلا بذاته فهو لا يهتم بإصلاح الدنيا بل يضع نفسه فوق الخير و الشرو فوق كل القيم المعرفية و الأخلاقية))[2] بذلك يتضح أن النمط الثاني من التجربة الصوفية اليهودية الحلولية هو تحقيق للذات و تطويع للخالق و بحث عن التحكم في الدنيا ، وعلى الرغم من استخدام لفظ واحد ــ تصوف ــ للإشارة إلى التجربتين ، إلا إنهما مختلفتان تمام الاختلاف .

أي أن القبَّالاه انتقلت من الإطار التوحيدي لتصبح في نهاية الأمر ((ضربا من الصوفية الحلولية ترمي إلي محاولة معرفة الإله بهدف التأثير في الذات العلية حتى تنفذ رغبات العارف بالقبَّالاه ، و بالتالي يصبح بوسعه السيطرة على العالم و التحكم فيه ... و يمكن القول أن القبَّالاه وتراثها و طريقتها في تفسير النصوص اليهودية المقدسة ، و إيمانها بالحل السحري و الخلاص القومي ، أخذت تسيطر بالتدريج على الوجداني الديني اليهودي ابتداء من القرن الرابع عشر ، وهيمنت عليه تماما مع نهاية القرن الثامن عشر)) [3] فالقبَّاله مرت بمرحلتين انتقلت فيها من التصوف التوحيدي إلي الحلولي ، و أخذت في الظهور بصورتها السحرية القومية مع بداية القرن الرابع عشر .

لكن قبل ذلك و في أواخر القرن الثاني عشر أخذت القبَّالاه شكلا من أشكال ((التصوف و العلم الحاخامي المتطور ، إلي جانب مدلولها الأكثر عموما باعتبارها دالا على سائر المذاهب الباطنية منذ بداية العصر المسيحي ، و قد أطلق على العارفين بأسرار القبَّالاه (كاباليم)بالعبرية و القبَّاليون بالعربية ، و هم يطلقون على أنفسهم لقب العارفين بالفيض الرباني)) [4] أما فيما يخص العلم القبَّالي فلا يدركه ((إلا الحكماء العارفون بالتصوف اليهودي نظرا لسريته و كثرة رموزه ، و المعرفة المترتبة عن القبَّالاه ليست ثمرة التحليل المنطقي و البحث المنهجي أو النظر العقلي الحسي ، بل هي معرفة تتعلق بما وراء العقل ، طريقها التأمل و

---

[1] - عبدالوهاب المسيري ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، ج 2 ، مرجع سابق، ص 39 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 39 .
[3] - عبدالوهاب المسيري ، من هم اليهود ؟ و ما هي اليهودية ، مرجع سابق ، ص 377 .
[4] - محمود محمد المهدي، النموذج و أشكال القيم ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، المغرب ، 2010 / 2011 م ، أطروحة دكتوراه غير منشورة ، ص 247 .

منهجها الإشراق))[1] وهي التي تتمثل معرفيا الغنوص و العرفان ، أي المعرفة التي لا تعتمد لا على الحس و لا على العقل [2]

بناء على ما تقدم يمكن القول أن التصوف اليهودي ــ على وجه العموم ــ من النمط الحلولي ، و هو ذو اتجاه غنوصي قوي ، فليس من توجهات التصوف اليهودي تطويع الذات الإنسانية الفردية و خدمة الإله ، بل يجنح إلى محاولة الوصول لفهم طبيعة الإله من خلال التأمل و المعرفة الإشراقية الكونية ، و ذلك لغرض التأثير في الإله و التحكم في الواقع ، و من هذا المنطلق كان ارتباط التصوف اليهودي أو القبَّالاه بالسحر ، وكذلك علاقة السحر بالعلم و الغنوصية ، لدرجة أن وصفة الصوفية على لسان العالم " جيرشوم " بأنها " ثيوصوفية " أي معرفة الإله من خلال التأمل و المعرفة الإشراقية الكونية الغنوصية ، فالتصوف اليهودي الحلولي يتجه نحو الاتحاد مع الإله و الالتصاق به ، و هذا النوع من الاتحاد يؤدي إلى وحدة الوجود ، ولعل من سمات التصوف اليهودي الأساسية أنه يدور معظمه في إطار حلولي ، الأمر الذي يجعله يختلف عن التصوف التوحيدي ، لذلك يشار إلى التصوف اليهودي بكلمة قبَّالاه لأنها أكثر دقة و تفسير لمعنى التصوف الحلولي .

معنى التصوف في المسيحية : -

اتسم مفهوم التصوف في المسيحية بالعمومية ، و ربما يعود ذلك لعدم وجود لغة محددة للمسيحية ارتبط بها الكتاب المقدس يمكن أن تكون مرجعا يعود إليه الباحثون عند الاختلاف ، و يرى الباحثون الغربيون أن المصطلح يعبر عنه باللغة الانجليزية Mysticism وهي مشتقة من كلمة Myein الإغريقية و هي تعني تلقين مبادئ فن أو موضوع ما ، كما تعني أيضا يغلق .

كما يلاحظ بعض الباحثون وجود علاقة ارتباط لغوي بين الكلمات Myth و تعني أسطورة و كلمة Mysticism و تعني تصوف و كلمة Mystery و تعني الغموض و اللغز و السر ، وهي جميعا مشتقة من الفعل اليوناني Musteion و الذي يعني غلق العينيين أو الفم ، و من هنا فالكلمات الثلاثة مرتبطة بالظلمة و الصمت لذلك استخدم لفظ " مستيسم " بأكثر من معني ، منها الثيوصوفي ، أو التفسير المجازي للكتاب المقدس ، وغيرها من المعاني .

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 247 .

[2] - أنظر عن الغنوصية : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، 1979 م ، ص 133 .

ولكن بذور الحركة الصوفية المسيحية قد ((ارتسمت في الأفق و بالارتباط مع الإصلاح البعيد الشأن الذي طال الرهبانيات ، معالم حركة صوفية مهمة ، كان أعظم ممثليها القديس برنار " 1153 م " و هو غدي سان فكتور " 1141 م " فالمثل الأعلى للحياة الترهيبية ، أي لما كان يعرف باسم Status Religiosus ، هو حياة عزوف و تنسك ، يتم فيها إتباع قاعة مشتركة وصولا إلى الكمال ، عن طريق الفقر والعفة و الطاعة))[1] و مع ذلك فإن التصوف المسيحي ـ انطلاقا من عقيدته بأن الكلمة صارت جسدا ـ يقول بالحوار مع شخص المسيح الذي حلَّ الله فيه ، و حضور هذا الحلول في حياة المسيحي عن طريق المعرفة و المحبة بتأثير روح القدس .

كذلك من تعريفات التصوف المستخدمة لدى المسيحية ، أن التصوف هو الشعور بالوحدة مع الله ، وهو طلب معرفة الله و التكلم معه وجها لوجه ، و هو النزوع إلي المطلق أبديا بواسطة الرموز ، و هي في مجملها تعريفات تعبر عن جوهر و مضمون التصوف المسيحي وهو الاتصال باللامتناهي إي الاتحاد بالرب وذلك من خلال اتحاد اللاهوت بالناسوت إي حلول الله في المسيح و به يتم الخلاص.

و من خلال جملة التعريفات يتضح أن التصوف المسيحي ((قد سيطرت عليه فكرة اتحاد الناسوت باللاهوت كما ظهر ذلك في فرقها المتعددة و عند كثير من الفلاسفة ، و أظهر لنا كل فيلسوف نظرية في الوحدة سواء أكانت اتحادا أم حلولا أم وحدة وجود ، و يؤكد مؤرخي الأديان أن الفرق المسيحية الثلاث وهي : الملكانية ، و النسطورية ، و اليعقوبية اتفقت على أن الخالق واحد بالجوهر ثلاثة بالأقنومية و أن أحد هذه الأقانيم آب ، و الآخر ابن ، و الثالث روح القدس ، فالابن هو الكلمة ، و الروح هي الحياة ، والآب هو القديم الحي المتكلم ، و أن هذه الأقانيم الثلاث متفقة في الجوهر مختلفة في الأقنومية))[2] و الجدير بالقول هنا أن الفرق المسيحية قد أقرت نظرية الحلول ، إي حلول الله في عيسى عليه السلام ، واتخذت كل نظرية شكلا معينا و محددا .

فغاية التصوف المسيحي هي ((أن يتحد الإنسان بالله اتحادا لا رجعة فيه ، و هذه الرؤيا ترجع إلى الإحساس بالمسيح الذي اتحد بالطبيعة البشرية ، و الذي اتحدنا به عن طريق الإيمان ، و جعل اللاهوت قابلا قبولا سهلا و بتوّدد ، أن يتحد

---

[1] - اميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ج 3 ، العصر الوسيط و النهضة ، ت جورج طرابيش ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1988 م ، ص 73 .

[2] - عبدالباري محمد داود ، الفناء عند صوفية المسلمين و العقائد الأخرى ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997 م ، ص 100 .

به الإنسان دون أن يفقد الإنسان جوهره البشري ، فيظل إنسانا كما هو ولكن ممتلئا من الروح القدس ، فالتصوف المسيحي ليس فناء و ليس فقدانا للذات في الله ، بل إثباتها و وجودها و اتحادها بالله)) [1] فالتصوف في المسيحية هو المسيحية ، لأن غاية التصوف تتحقق عند تجسد المسيح ، و بما أن عقيدة المسيحية هي أن الكلمة صارت جسدا ، إي الاتحاد بين الله و المسيح ، و أن التصوف المسيحي يعتمد بالدرجة الأولي على الوسيط ، و هو الرب يسوع ، فإن التصوف المسيحي هو عين الديانة المسيحية في مجملها ، وهو كذلك يغرق في الغنوصية كلية في الترقي نحو الإله ، و من نزول الكلمة ، و العرفان الفيضي . [2]

و الجدير بالملاحظة ، أنه ليس ثمة شكلا يهوديا ولا مسيحيا ولا حتى إسلاميا للتجربة الصوفية ، و إنما هناك أشكالا متعددة ، وكل تعميم يقع في خطأ كبير ، كما يمكننا أن نعتبر أن كل تجربة صوفية هي تجربة فريدة ، و أن ثمة مجازفة كبرى في التأكيد على أن كل المتصوفين قالوا الشئ نفسه ، فالمتصوفة في الأصل لا يقولون شيئا ، و إنما هم يحاولون نقل تجربة تبدل الكائن البشري ، و هذه تجربة فريدة من نوعها تماما ، ولا يمكن تحديدا أن تعبّر بكلمات عادية ، فدراسة تعاليم الصوفية تتطلب العناية بدقة لفهم كلماتها وما تشير إليه هذه الكلمات ، فما يقوله الصوفي في حالة الشطح لا يفهم بمفهوم الإنسان العادي ،لاختلاف ما وضعوه من مصطلحات و تجارب ذاتية قد لا يحسنون التعبير عنها في الغالب ، و ما يفهم مما مر أن التصوف مهما اختلف التعبير عنه في الأديان الثلاث يبقى تجربة روحية و سلّم إيمان يعبر به كل صاحب دين إلى معتقده و ينفذ من خلاله لرحاب الوجود الواسع قرب الذات الإلهية .

* * *

[1] - . www.stmacariusmonastery.org/mmh.htm من مذكرات قدس أبينا الروحي غير المنشورة .

[2] - لمزيد من التوسع في الغنوصية اليهودية و المسيحية في أساس التصوف ، أنظر : علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر ، دار المعارف ، 1977 م ، ص 186 .

تعقيب :

يعد تعريف التصوف من الإشكالية التي تواجه أي باحث وذلك لكثرتها ، حيث أن التصوف له عدة اشتقاقات بلغت الألفين ، ذكرت في كتب السادة الصوفية كالرسالة القشيرية و غيرها ، ولم يتفق الصوفية على واحدة منها تكون أصلا لإشتقاق التصوف ، لكن مع كل هذا العدد الكبير من تعريفات التصوف ، و مع عدم الاتفاق حول مرادف معين أو تعريف ثابت ، يمكن القول أن تعريفات التصوف أخذت منحيين : الأول : وهو حكم ظاهر على الظاهر ؛ كأن نقول أن اشتقاقه من صُفّة المسجد النبوي ، لأن الصوفية متشبهون بأهل الصُفّة في التوجه والانقطاع ، وليس هذا اشتقاقه و إنما هو من قبيل النسبة لأهل الصُفة ، أو من الصوف لأن جل لباسهم الصوف تقللا من الدنيا و زهدا فيها ، و اختار ذلك لأنه كان لباس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، و هذا المنحى يعد أكثر شمولية من حيث العدد ، لأنه يطلق على فئة بعينها تنطبق عليهم هذه الصفات ، كأن نجد جماعة من العُباد يرتدون الصوف فنطلق على هذه الجماعة اسم متصوفة ، و لكن هذا يعد حال من الظاهر أي من الملبس ، وبذلك يتضح إننا نتحدث عن أفراد و جماعات لا عن تعريف لعلم أو مصطلح بعينه ، فمصطلح التصوف لا يعرف بناء على حال جماعة ما ينسبون إلى التصوف ، فلبس الصوف أو التشبه بأهل الصُفّة أو غيرها من التعريفات الظاهرية و هي غير كافية للوقوف على كنه التصوف ، فلا يمكن على سبيل المثال أن نعرف الإسلام بملبس المسلمين أو أحوالهم و أعمالهم .

أما المنحى الآخر : فهو تعريف التصوف بحال باطني من خلال تجربة فردية ، و يعد هذا الأمر هو الذي أكثر من تعريفات التصوف ، و خير دليل على ذلك عدد التعريفات التي ذكرها (الأصبهاني 430 هـ) في كتابه { حلية الأولياء } حيث ذكر مع كل شخص ترجم له على أنه من الصوفية تعريفا للتصوف ، يعبر عن حال الشخص لا حال الفكر مما يؤكد أنه تجربة ذاتية .

كأن نعرف التصوف بأنه ذكر مع اجتماع و وجد مع استماع و عمل مع إتباع ، و هو أن يميتك الحق عنك و يحييك به ، وهو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة ، فهذه التعريفات على سبيل المثال أن عبرت عن شئ أنما تعبر عن حالة فردية مر بها (الجنيد 297 هـ) خلال تجربته الصوفية و شاعت بين مريديه ، فهي تعبر عن حال صاحبها لا عن معنى التصوف ، وهذا الأمر ينسحب على جل التعريفات التي ذكرناها لكبار المتصوفة سابقا .

لكن هذه التعريفات مع كثرتها و تباينها و اختلاف أصحابها ، تجمع أغلبها على أمر و هو عبادة الله الواحد الأحد ، بذلك يمكن تعريف التصوف بأنه وسيلة أو أداة أو طريقة للعبادة و التقرب إلي الحق سبحانه و تعالى ، عن طريق الزهد في الدنيا و ملاذها ، وعبادة الله حبا لا خوفا و لا طمعا ، و خير دليل على ذلك ما اشتهر عن (رابعة العدوية 185 هـ) شهيدة العشق الإلهي ، و ما أوردته في شعرها الذي يدل على حب الله لأنه أهل لذلك ، هذا مع مراعاة أمر مهم و هو أن هذه العبادة تكون داخل إطار العقيدة الإسلامية ، توحيدا لله و إتباعا للسنة النبوية الشريفة .

أما من حيث ظهور هذا المصطلح ، فهناك من يرى أنه ظهر في نهاية القرن الثاني للهجرة ، أو أنه لفظ استحدثه البغداديون ، لكن من الواضح أنه ظهر قبل ذلك بكثير ، فعن الشيخ (عبدالقادر الجيلاني 470 هـ) في كتابه { فتوح الغيب } يورد ثمان خصال بني عليها التصوف ، وربطها بالأنبياء عليه السلام ، فكانت أحداها التصوف و كانت منسوبة لسيدنا (موسى) عليه السلام وذلك نسبة للبس الصوف .

و أيضا ما ورد عن (محمد ابن اسحاق الفكهي المكي 151 هـ) في كتاب جمع فيه أخبار مكة أن أسم التصوف كان معروفا قبل ظهور الإسلام ، فكان هناك رجل يجئ من بلد بعيد ليطوف بالبيت ، ينسب إليه الفضل و الصلاح كان يطلقون عليه تسمية رجل صوفي وذلك لحسن خلقه .

و إذا ما تطرقنا إلى اتجاهات التصوف – سني ، فلسفي – لوجدناها نتيجة طبيعية لتطور التصوف ، حيث ظهر السني على يد الإمام (الغزالي 505 هـ) و كانت الغاية منه إرساء قواعد تصوف معتدل يساير أهل السنة و الجماعة و منهجهم و يخالف جملة الآراء المتطرفة ، و يمثل العلم الظاهر من التصوف لا الباطن ، وهو جانب أصيل في التصوف الإسلامي ، أما الفلسفي فجاء مزيجا بين التصوف و الفلسفة ، فكانت نظريات أصحابه لا هي تصوف خالص ولا هي فلسفة محضة ، و من أشهر ممثليه (السهروردي المقتول 549 هـ) صاحب حكمة الإشراق ، و كذلك (محي الدين بن عربي 638 هـ) صاحب فلسفة وحدة الوجود و غيرهم ، وكان ظهور هذا الاتجاه من التصوف نتيجة طبيعية لحركة الترجمة ، ترجمة التراث الشرقي القديم و اليوناني ، و الذي اثر في الحضارة الإسلامية برمتها لا التصوف وحده ، ولكن مع ملاحظة أن ما نقل عن الفكر الشرقي القديم و اليوناني لم يؤخذ إلا بعد تنقيته و ما كان منه متماشيا مع التراث الإسلامي لا مخالفا له .

و إذ ما تحدثنا عن التصوف في الأديان الوضعية ،لوجدناه يتبلورت في فكرة الفناء ، والتي تقرها الديانتين الهندوسية و البوذية – وهما نموذجا هذه الدراسة – و ذلك عن طريق عقيدة الحلول و الاتحاد ، و هذا الاتحاد هو الذي يوصل المتصوف الهندوسي إلي غاية الفناء في براهما و الخلاص من شرك الشهوات و الرغبات و الحاجات المادية ، و ذلك عن طريق التقشف و الورع و الزهد في متاع الدنيا ، أما الخلاص في البوذية فيكون بالوصول إلى درجة النيرفانا ، حيث الخلود الدائم دون العودة إلى الحياة ، وبالتالي الفناء في الله ، بذلك يصل الصوفي البوذي إلى حياة الإطلاق بعيد عن القيود .

لكن بعد ذلك اتخذت البوذية شكلا أخر تغيرت معه فكرة الفناء ، فبعد أن تطور موقف بوذا بتغير أفكاره عن الله ، و ذلك بإنكاره لله ، أصبح الفناء فناء الأغراض الشخصية ، أو فناء الموت للخلاص في الحياة ، و بذلك أصبح التصوف شكلا من أشكال الخلاص من الدنيا .

أما الطريق في التصوف الإسلامي فقد اعتمد اعتمادا كاملا على الوحي ، و هذا الوحي لم يتعرض للتحريف ، كذلك الغاية من الفناء في التصوف الإسلامي ليست الفناء التام في المطلق ، فهو لم يلغي ثنائية ذات الحق و ذات الخلق ، أنما هو الخط الفاصل بين التوحيد وبين جميع ألوان الشرك المنحرفة ، فالمسلمون تخطوا مقام الفناء الذي انتهى إليه صوفية الهند و صولا إلى مقام التوحيد ، كذلك يمتاز التصوف الإسلامي عن غيره من أنواع التصوف الأخرى بمقام مهم من المقامات وهو مقام البقاء .

اما التصوف اليهودي لوجدناه ينطلق من تطويع الذات و طاعة الخالق و إصلاح الدنيا ، ليصل بعد ذلك إلي تحقيق الذات و تطويع الخالق و التحكم في الدنيا ، فهو تصوف حلولي يحاول الوصول إلي فهم طبيعة الإله بغية التأثير فيه و التحكم في الواقع ، أما التصوف المسيحي فيقوم على أساس التأمل النظري فحسب ، ذلك على خلاف التجربة الصوفية الإسلامية الذوقية التي تقوم على الفكر و السلوك معا، كما أن التصوف المسيحي قد سيطرت عليه فكرة الاتحاد ، اتحاد الناسوت باللاهوت ، فهذا الاتحاد مرجعه إلي الإحساس بالمسيح الذي اتحد بالطبيعة البشرية ، و الذي يتحد به عن طريق الإيمان ، فالاتحاد يقوم أولا بين الله و المسيح ، وباتحاد المسيح بالطبيعة البشرية يصل البشر إلي الاتحاد بالله بواسطة المسيح الذي اتحد بالله و بالطبيعة البشرية ، وهذا مخالف للعقيدة الإسلامية ، وكل ما هو مخالف لها لا يمكن أن يكن أساس للتصوف الإسلامي لأن منبعه الإسلام .

بذلك يمكن القول إن الأفكار الحضارية ، الآتية من الآخرين ، في إطار عملية التناقل الحضاري و القبول بين الحضارات ، لا يمكن أن تتوطن في عقول أخرى ، دون أن تكون لها بذور سابقة تساعدها على النمو من داخلها ، فتعيد الخلق بشكل جديد ، يتفق و أولياتها في الإبداع ، و من هنا كانت وظيفة التأثيرات الخارجية إيقاظ العقول من سباتها و حسب وليس صورة لها ، و بذلك تكون بمثابة العنصر المثير لبذور الإبداع الكامنة في الباطن ، أي في باطن تلك العقول .

* * *

الفصل الثاني

الاستشراق و المستشرقون

- مفهوم الاستشراق و نشأته و أهدافه .
- أشهر المدارس الاستشراقية .
- المدرسة الفرنسية الاستشراقية (رينان و ماسينيون).

تمهيد :

قبل الخوض في دراسة الاستشراق نقم بتوضيح المعالم الأساسية للفكر الأوربي و الثقافة الأوروبية ، التي كانت البيئة الفكرية لنشأة و ترعرع الاستشراق ، فنجد أن الفكر الغربي الأوربي قد نشأ في بيئة يونانية جعلته يتخذ مسارا يختلف اختلافا جوهريا عن توجهات الفكر العربي الإسلامي ، لأن الفكر الغربي كان خاضعا لقانون الصراع بين الأضداد الذي تمثل على سبيل المثال لا الحصر في الصراع بين فلسفتي " أفلاطون Plato 347 ق م " المثالية و " أرسطو Aristote 322 ق م " القائمة على التجربة والحس ، ثم بعد ذلك ظهرت خلافات العصر الأوربي الحديث بين اتجاه " ديكارت Descartes 1650 م " العقلي و اتجاه " جون لوك J . Locke 1704 م " التجريبي ، أيضا أنتج المجتمع الأوربي الفلسفة المادية التاريخية التي كان قانونها الصارم الصراع بين الأضداد الذي يعد موجه لمسيرة التاريخ .

كذلك أنتج الفكر الأوربي حضارة استندت في أصولها على الفكر اليوناني و الروماني ، أما بالنسبة للجانب الديني و المتمثل في الديانة المسيحية فهو شرقي الجذور ، و يعد الجانب الديني هو العامل الفاصل في الواقع الأوربي المعاش ، أي الفصل بين الواقع الأوربي العلماني و بين المسيحية ، وكان هذا الشقاق واضح المعالم في التاريخ الأوربي حيث الصراع بين الكنيسة و الدولة ، وكذلك محاولات الفصل بين الدين والدولة و شئون العقيدة و شئون الحياة .

هناك أيضا عامل أخر وهو عقيدة الاستعلا ء في المجتمع الأوربي ، حيث نجد أن أوروبا الغربية قد اعتادت خصوصا بعد منتصف القرن السادس عشر على مستوى حضاري يمتاز بالتفوق المادي و الحضاري ، وقد تناسى من تأثر من مستشرقي تلك الحقبة بالمستوي الحضاري الرديء الذي كانت عليه المجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى عصور الظلام ، بل أكثر من ذلك نجدهم لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات كانت أرقى منهم ماديا و روحيا .

كل ذلك كان عاملا أساسيا في إظهار فكر أوروبي لا يؤمن إلا بالقهر و السيادة و التميز العرقي و الثقافي متجاهلا مسألة التبادل الحضاري بين الحضارات البشرية المتنوعة ، فهذه المفاهيم و غيرها مما ساد المجتمع الأوروبي قد أثر على كتابات المستشرقين و تفاسيرهم للتاريخ الإسلامي على وجه العموم ، و جرتهم الى أخطاء منهجية وتاريخية وفلسفية ، فتأثرت كتابات مستشرقي القرن الثامن عشر

عن الإسلام بتياراته١ الوضعية و التجريبية ، و كما هو معلوم فالمنهج الوضعي لا يؤمن إلا بالوجود المادي الملموس ، أدى هذا المنهج بالمستشرقين المتأثرين به إلي أن شككوا في العديد من المظاهر الإسلامية التي لا يمكن تفسيرها بمنهج الوضعية التاريخية التي لا تؤمن إلا بالاستقراء المبني على التجربة ، و الأمر الأكثر أهمية هو عدم امتلاكهم للإيمان الديني اللازم الذي يساعدهم على فهم أحداث التاريخ و تفسيرها ، وهكذا غاصوا في دراسات الشعوب التي تخالفهم فكرا و حضارة ، مما أدخلهم بعد توسع أوربا إلى اتحاد فكرهم بالاستعمار و خدمته فيما بعد .

كان هذا تقديما للبيئة الثقافية التي خرج منها الفكر الاستشراقي ، و الذي سنقوم بدراسته من خلال تعريفه و نشأته و معرفة أهم أهدافه ، أيضا التطرق لأهم المدارس الاستشراقية وروادها ، ثم الأطناب في دراسة المدرسة الفرنسية من خلال أفكارها و مفكريها .



مفهوم الاستشراق و نشأته :

تعريف الاستشراق Orientalism :-

أختلف الباحثون حول إيجاد تعرف موحد للاستشراق ، لكن رغم هذا الاختلاف نجدهم يتفقون فيما بينهم على عناصر مشتركة للاستشراق و المستشرقين ، و يعود ذلك إلي تصور كل واحد منهم لحقيقة الاستشراق و أهدافه و دوافعه ووسائله ، و على كل حال فهو في صورته العامة : عبارة عن اتجاه فكري غربي يقوم بدراسة حضارات الأمم من جوانبها الثقافية و الفكرية و الدينية و السياسية .

الاستشراق لغة :

كلمة استشراق لغة قد تكون منحوتة من مادة شرق التي لها أصل في اللغة حيث يقال ((شرقت الشمس شرقا و شروقا إذا طلعت ، و شرق المكان شروقا إذا أشرقت عليه الشمس))[1] و أذا نظرنا إلي علم الاشتقاق و قواعد الصرف ، أيضا نجد كلمة التشريق تعني ((الأخذ في ناحية المشرق ، يقال : شتان بين مشرق و مغرب ، و شرقوا : ذهبوا إلي الشرق ، أو أتوا الشرق ، و كل ما طلع من المشرق فقد شرق))[2] و هناك من يقول بأن كلمة الاستشراق مركبة من ((الشرق و إضافة (است) و التي تعني في قواعد اللغة العربية طلب الشيء . فالاستشراق إذن هو طلب الشرق))[3] لكن كلمة استشراق لم تذكر في المعاجم اللغوية القديمة ، و هذا يدل على أنها ليست كلمة عربية أصيلة بل هي مولدة عصرية ، حيث أكدت على ذلك بعض المصادر اللغوية الحديثة و التي أوردت تعريفا مفاده ((استشراق أي طلب علوم الشرق و لغاتهم يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة))[4]

كذلك ينسلخ الحال على اللغات الأخرى من حيث حداثة الكلمة ، فهي أيضا مولدة وعصرية في اللغات الأجنبية حيث ((ظهرت كلمة مستشرق Orientalist في إنجلترا سنة 1779 م ، و في فرنسا سنة 1799 م ، ثم أدرجت كلمة الاستشراق

---

[1] - مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 2004 م ، ص 480 .

[2] - أبن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبدالله علي الكبير و آخرون ، المجلد 4 ج 24 ، درا المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، د ت ، ص 2244 .

[3] - عقيلة حسين ، المرأة المسلمة و الفكر الاستشراقي ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004 م ، ص 31 .

[4] - أحمد رضان ، متن اللغة ، ج 3 ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1960 م ، ص 310 .

في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1938 م)) [1] بذلك يمكن القول أن كل عالم درس تراث الشرق يطلق عليه مستشرق ، وكل علم أو تيار فكري بني على الشرق و علومه نطلق عليه استشراق ، أي الأخذ عن الشرق .

الاستشراق اصطلاحا :

أما من حيث المفهوم الاصطلاحي فهنالك تعريفات كثيرة تكاد تكون متقاربة فهو ((مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة و دراسة حضارة الإسلام و العرب بصفة خاصة)) [2] فالاستشراق هو ((علم الشرق أو علم العالم الشرقي)) [3] أي اهتمام علماء و مفكري الغرب بالعلوم الشرقية و حضارتهم بصفة عامة ، و التوجه إلي العالم الإسلامي العربي و حضارته بالدراسة و التحليل بصفة أكثر خصوصية .

كما عرف بأنه ((تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرق شعوبهم ، وتاريخهم ، وأديانهم ، و لغاتهم ، و أوضاعهم الاجتماعية ، و بلدانهم ، وكل ما يتعلق بهم)) [4] فهو لفظ أطلق على من يهتمون بدراسة الشرق برمته ، سواء كانت دراسة للتاريخ أم للغة أو غيرها من الجوانب الفكرية دراسة مستفيظه ، أي دراسة للحضارة الشرقية بشتى جوانبها الفكرية .

فالاستشراق يراد به اليوم ، دراسة الغربيين لتاريخ الحضارات الشرقية ، سواء كانت دراسة في اللغة و الآداب و العلوم ، أم دراسة للعادات و المعتقدات و الأساطير ، لكن كان يقصد بالاستشراق في العصور الوسطى ((دراسة العبرية لصلتها بالدين و دراسة العربية لصلتها بالعلم)) [5] و بذلك يتضح بأنه أنطلق في بدايات أمره من دراسة لغة الشرق بصفة عامة سواء لارتباطها بالدين أو العلم ، ثم تطور بعد ذلك ليصبح تيارا فكريا يقوم على دراسة الحضارات الشرقية بجوانبها الفكرية و العمرانية و غيرها .

---

[1] - جوزيف شاخت ، تراث الإسلام ، ج 1 ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ط 1 ، 1985 م ، ص 64 ./ أنظر : علي إبراهيم النمله ، إشكالية المصطلح في الفكر العربي ، بيسان للنشر و التوزيع و الاعلان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010 م ، ص 60 . / أنظر : سهير فضل الله ابووافية ، الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2006 م ، ص 11. أنظر : عبدالمنعم فؤاد ، من أفتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2001 م ، ص ص 15 . 16 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 18 .

[3] - عادل الآلوسي ، التراث العربي و المستشرقون ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2001 م ، ص 13 .

[4] - عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني ، اجنحة المكر الثلاث ، دار القلم ، دمشق ،سوريا ، ط 8 ، 2000 م ، ص 120 . / أنظر : عبدالمتعال محمد الجبري ، الاستشراق وجه الاستعمار الفكري ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1995 م ، ص 13 . / أنظر عبدالمتعال محمد الجبري ، السيرة النبوية و أوهام المستشرقين ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1988 م ، ص 9.

[5] - اسماعيل علي محمد ، الاستشراق بين الحقيقة و التظليل ، الكلمة للنشر و التوزيع ، مصر ، ط 3 ، 2000 م ، ص 10 .

أيضا عرّف في الموسوعة الميسرة بأنه ((هو ذلك التيار الفكري الذي تمثل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي و التي شملت حضارته و أديانه و آدابه و لغاته و ثقافته ، و لقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة ، معبرا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما)) [1] بذلك يكون الاستشراق تيارا فكريا من التيارات الغربية ، متميزا عن غيره بالتوجه الكامل لدراسة حضارة الشرق بمختلف صورها و أطورها ، متخذا من ذلك التوجه نهجا للغور في دراسة الحضارة الشرقية لتكوين قاعدة فكرية عن الحضارة المدروسة ، وذلك على خلفية العلاقة بين الحضارتين من صراع أو صدام أو حوار و تعايش .

فهو أذا بصورة عامة علم الشرق ، أو علم العالم الشرقي ، أي ذلك العلم أو التيار الفكري القائم على دراسة الحضارة الشرقية ، أما كلمة مستشرق فهي تطلق على ((كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله ، أقصاه و وسطه و أدناه في لغاته و آدابه و حضاراته و أديانه)) [2] فإذا كانت كلمة الاستشراق تدل على الاهتمام بما يحويه الشرق من علوم و معارف و سمات و حضارات متنوعة ، فالمستشرق بطبيعة الحال هو ذلك الإنسان الدارس – مع اختلاف الدوافع من وراء تلك الدراسات - الذي وهب نفسه للاهتمام بما يدور في الشرق من مجالات مختلفة فالاستشراق كيان معرفي قائم بدراساته لحضارة الشرق علي مجموعة من العلماء و المفكرين يطلق عليهم المستشرقين .

هناك أيضاء رؤية أخرى للاستشراق تجعل منه علما ذا خصوصية أكثر حيث يقول " بارت Barte 1980 م " ((الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة ، و اقرب شيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه : استشراق مشتقة من كلمة شرق)) [3] بذلك يصبح الاستشراق التيار الفكري الغربي الذي يهتم بدراسة اللغة الشرقية ، و يصبح المستشرق هو العالم المتخصص في لغة الشرق ، وهذا ما ورد أيضا في قاموس أكسفورد الجديد ، فيعرف المستشرق ((بأنه من تبحر في

---

[1] - مانع بن حماد الجهني ، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب والأحزاب المعاصرة ، المجلد الثاني ، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 4 ، 1999 م ، ص 687 . / أنظر : عبدالله محمد الأمين النعيم ، الاستشراق في السيرة النبوية ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 2008 م ، ص 21 .

[2] - عبدالرحمن عميره ، الإسلام و المسلمين بين أحقاد التبشير و ضلال الاستشراق ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت ، ص 90 . / أنظر : سهام ربيع عبدالله ، الاستشراق ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2007 م ، ص 7 . / أنظر : صابر عبده أبازيد ، دراسات فلسفية في الحوار و الاستشراق ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2001 م ، ص ص 134 . 135 . /أنظر : عبدالمنعم فؤاد ، من أفتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ص 17 . 18 .

[3] - محمد ابراهيم الفيومي ، الاستشراق رسالة استعمارية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1993 م ، ص 143 ./أنظر: احمد سمايلوفتش ، فلسفة الاستشراق ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998 م ، ص 23 .

لغات الشرق و آدابه))[1] و لكن اللغة هي مكون أساسي من مكونات حضارة أي امة من الأمم ، و لكي يكون الإنسان قد تبحر في لغة من اللغات وجب عليه دراسة جل مكونات حضارة الأمة المدروسة ، فلا تدرس اللغة بعيدا عن تاريخ اللغة و تطورها و إذا ما تطرقنا لتاريخ اللغة و صلنا إلي دراسة الحضارة برمتها ، كيف ؟ و متى ؟ و أين ظهرت هذه اللغة ؟ هذه أسئلة للإجابة عنها تدرس حضارة الأمة من بدايتها حتى أفولها .

كما يعرف المستشرقون بأنهم ((أولئك الأساتذة و الباحثون الأكاديميون الذين تخصصوا في دراسة اللغة العربية و الحضارة العربية و بقضايا العالم العربي و بالدين الإسلامي)) [2] فيتضح هنا أنهم مجموعة أكاديميون تخصصوا في دراسة علوم اللغة العربية و حضارتها و دينها الإسلامي ، و لكن هناك رأي أخر يرى أن مصطلح المستشرقون هو ((اصطلاح يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية فهم يدرسون العلوم و الفنون و الآداب و الديانات و التاريخ و كل ما يخص شعوب الشرق ؛ مثل الهند و الصين و اليابان ، و العالم العربي و غيرهم من أمم الشرق))[3] بذلك يصبح المفهوم الأول للمستشرقين تعريفا جزئيا يدل على مستشرقي الدراسات العربية و لغتهم ، و لكن التعريف الأكثر عمومية هو الأخير فكل من يتجه للشرق وسطه و أقصاه و أدناه بالدراسة و البحث يطلق عليه مستشرق ، مع مراعاة الأهداف و الوسائل و الغايات من وراء هذه الدراسات و الأبحاث ، فالمستشرقون هم الوسائل التي يحقق من خلالها الكيان المعرفي الاستشراقي أهدافه .

هذا هو المفهوم الواسع للاستشراق ، لكن هناك مفهوم خاص ويُعنى بالدراسات الأكاديمية المتعلقة بالشرق الأوسط ، لغته و آدابه و تاريخه و عقائده و تشريعاته و حضارته ، فهو ((دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون من أهل الكتاب للإسلام و المسلمين في شتى الجوانب ، عقيدة وثقافة و شريعة و تاريخا و تنظيما ... بهدف تشويه الإسلام و تشكيك المسلمين فيه ، وفرض التبعية للغرب عليهم و محاولة تبريرها عن طريق نظريات تدعي العلمية و الموضوعية)) [4] بذلك يتضح هدفا آخر للاستشرق غير كونه تيارا فكريا غربيا يُعنى بالدراسات الشرقية ، فهو

---

[1] - محمد ابراهيم الفيومي ، الاستشراق رسالة استعمارية ، مرجع سابق ، ص 143 .

[2] - محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق أهدافه و وسائله ، دار قتيبة ، دمشق ، سوريا ، ط 2 ، 2002 م ، ص 16 . / أنظر : محمد قطب ، المستشرقون و الإسلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1999 م ، ص 13 .

[3] - عفاف صبره ، المستشرقون و مشكلات الحضارة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1980 م ، ص 9 . / أنظر : سهير فضل الله ابووافية ، الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين ، مرجع سابق ، ص 9 . / أنظر : محمد عزت اسماعيل ، التبشير و الاستشراق احقاد و حملات على النبى محمد و بلاد الاسلام ، الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1991 م ، ص 45 / أنظر : عبدالرحمن حسن حنكه الميداني ، اجنحة المكر الثلاث ، مرجع سابق ، ص 121 .

[4] - عبدالمنعم فؤاد ، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ص 16 . 17 .

أيضاء أداة لتشويه الإسلام و التشكيك فيه بين صفوف المسلمين عن طريق دراسة لغتهم لأنها وسيلة للحوار و الاتصال ، و كذلك دراسة مكونات الحضارة لوضع الأيدي على نقاط الضعف فيها على اعتبار أنها حضارة منهارة تكثر ثغراتها مما يسمح لهم الدخول ودس السموم .

كذلك يمكن القول بأنه هو ((المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق – التعامل معه بإصدار تقريرات حوله ، و إجازة الآراء فيه و إقرارها ، و بوصفه ، و تدريسه ، و الاستقرار فيه ، و حكمه : و بإيجاز ، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق ، و استبنائه ، و امتلاك السيادة عليه)) [1] فهو نوع من أنواع السلطة ((سلطة مارست قوتها بأساليب مختلفة ، و عبر تحقيقات متنوعة ، حددتها الظروف المرحلية و الإقليمية ، و السياسية و الاقتصادية)) [2] و هو عمل غربي جماعي مشترك الغرض منه السيطرة على الشرق بعد دراسته و معرفة جوانب ضعفه لتشويهه و التشكيك فيه وذلك لامتلاك السيادة عليه و جعله تابعا لا قائدا و محركا ، فهو ((أسلوب غربي لفهم الشرق و السيطرة عليه و محاولة إعادة توجيهه و التحكم فيه))[3] فهو دراسة لحضارات الشرق ، ولكن ليس لفهمها و البناء عليها و الانطلاق منها ، بل للسيطرة عليه و قيادتها و التحكم فيه و كأنه وجه لإستعمار من نوع أخر غير العسكري .

بذلك يعد الإستشراق الرؤيا الغربية للشرق - و التي مرت بالعديد من المراحل- تلك الرؤيا العنصرية التي تحكمها نزعة التفوق الجنسي فهو ((فكرة الغرب عن الشرق ، تلك الفكرة التي تجسدت في الواقع ، عبر مراحل تاريخية ، بالصورة التي ترسمها الظروف و تجيزها ، فاتخذت صورة التبشير الديني تارة ، و صورة التمثيل التصويري (تصوير الشرق) تارة أخري ، و صورة الاستعمار المباشر تارة ثالثة ، و في كل التجسدات و التحقيقات ، فإن طبيعة الثقافة السائدة ، و المسيطرة ، هي ثقافة إمبريالية ، تمثيلية ، وليست انعكاسية ، أي لا ترمي إلي تصوير واقع موضوعي ، و إنما تسعي إلي تصوير شعور داخلي ، مثار بمناسبة موضوع خارجي هو (الشرق)، و إذا كانت القوة سلطة ، فأن التمثيل ، أو إعادة الإنتاج سلطة أخرى أيضا ، و هذه السلطة مستمدة من مستويات ، بحثية و ثقافية ، تحكما النزعة الاستعلائية ، و الإحساس بالتفوق الجنسي (العنصري) ، فضلا عن التفوق الثقافي)) [4] فهو بذلك يعد حالة من حالات الثقافة الغربية ، وهذه الصورة لتخاريج الثقافة الغربية قائمة على عدد من المعايي ر ، منها التفوق الأوربي على

---

[1] - ادوارد سعيد ، الاستشراق ، ت كمال ابو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 5 ، 2001 م ، ص 39 .
[2] - صلاح الجابري ، تفكيك الاستشراق ، المركز العالمي لدراسات و ابحاث الكتاب الأخضر ، بنغازي ، ليبيا ، ص 11 .
[3] - شكري النجار ، لم الاهتمام بالاستشراق ، مجلة الفكر العربي ، العدد 31 ، 1983 ، ص 71 .
[4] - صلاح الجابري ، تفكيك الاستشراق ، مرجع سابق ، ص 11 .

الشرق ، و المركزية الغربية للثقافة والسياسة ، و كذلك الفوقية العرقية ، وهذه المعايير منطلقة من ((فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب و الثقافات غير الأوروبية . وثمة ، بالإضافة إلي ذلك ، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق ، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي)) [1] وجاءت هذه النظرة التعصبية الغربية للشرق نتيجة للصراع الايدولوجي بين الحضارتين ، و كذلك محاولة من قبل الحضارة الغربية السيطرة على الحضارة الشرقية و محاولة سلبها على اعتبار أن العقلية الغربية هي الوحيدة القادرة على الإبداع ، بذلك يمكن أن يكون الاستشراق عاملا من عوامل الحضارة الغربية للدخول في أغوار الحضارات الشرقية و تفتيتها .

هناك أيضا مفهوم ثالث للاستشراق يرى في أن كلمة الشرق التي اشتق منها المصطلح كلمة ذات مدلول معنوي ((حيث إن البحث اللغوي الأصلي لكلمة " Orient " في اللغات الأوربية الثلاث ، المستمدّ من الأصل اللاتيني ، يوضح أن معناه يتمركز حول طلب العلم و المعرفة و الإرشاد و التوجيه ؛ فاستخدام كلمة بهذه الدلالة اسما لعلوم تبحث في منطقة معينة يعني اعترافا بأن العلم و المعرفة و الإرشاد كان يطلب من هذه المنطقة ، و أن وصفها بالشرق يعني بالمقام الأول أنها المنطقة التي أشرقت فيها شمس المعرفة ، و ليست الشمس بمعناها الحسي المعروف)) [2] لا ينكر احد أن الشرق كان مهدا لحضارات ازدهرت لفترات طويلة ازدهرت بالعلم و المعرفة ، و لكن أن صح القول بأن التسمية جاءت مجازا لا مكانا فهل هذا يعني أن الغرب الذي يزدهر حضارة و يتقدم علما و معرفة يصح أن نطلق عليه " شرق " لأنه المنطقة التي تشرق فيها الآن شمس المعرفة ؟

كما يعرف الاستشراق بأنه ((هو هذه المجموعة من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوروبيون في أوج النهضة الأوروبية ، إبان المد الاستعماري الأوروبي عندما أرادت أوربا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب في آسيا و أفريقيا و أمريكيا اللاتينية أي في المستعمرات خارج أوربا)) [3] من ذلك يتضح أن الاستشراق ظهر في فترة النهضة الأوروبية ، و كانت دوافعه استعمارية بحته ، الأمر الذي يدفعنا إلي تأصيل فكرة الاستشراق من حيث النشأة ، و دراسة أهم أهدافه و وسائله و دوافعه .



[1] - ادوارد سعيد ، الاستشراق المعرفة السلطة الإنشاء ، مرجع سابق ، ص 42 .
[2] - عبدالله محمد الأمين النعيم ، الاستشراق في السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ص 20 .
[3] - حسن حنفي ، هموم الفكر و الوطن ، دار قباء ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1998 م ، ص 545 .

نشأة الاستشراق و تطوره :-

بعد أن تطرقنا إلي مفهوم الاستشراق الذي أفضى بنا إلي دراسة نشأته نقوم الان بالتأصيل التاريخ للفكرة من أول ظهور لها ، فقد اختلف الباحثون حول نشأة الاستشراق و في تحديد سنة أو فترة معينة لنشأة الاستشراق ((فلا يمكن التعرف بدقة إلى البداية الحقيقية و المنظمة للاستشراق ، ذلك لأنه حركة نشأت بجهود عفوية ثم ما لبثت أن تطورت لتكون حركة منظمة لها كوادرها و مؤسساتها المختلفة ، و الباحثون يختلفون كثيرا في تحديد تاريخ معين لظهور الاستشراق تبعا لاختلافهم في المراد منه ، أهو مجرد زيارة الشرق ؟ أم هو الكتابة حوله ؟ خاصة تلك الكتابات الوصفية الأولية ، أم هو التعمق في الدراسات المتعلقة بالشرق لأي غرض كانت هذه الدراسات ؟))[1] فيرى البعض أن الاستشراق ظهر مع ظهور الإسلام ، ولعل اهتمام النصارى بهذا الدين يعود إلى هجرة المسلمين إلى الحبشة وقد كان ملكها " النجاشي " نصرانياً وما دار من حديث حول هذا الدين بين البطارقة في مجلسه، وكيف أدرك هذا الملك حقيقة هذا الدين فاعتنقه.

وكانت الفرصة الثانية لتعرف النصارى على هذا الدين حينما بعث الرسول " صلى الله عليه وسلم " رسله إلى الملوك والأمراء خارج الجزيرة العربية وكان " هرقل Hercules 641 م " عظيم الروم أحد هؤلاء الملوك وكان " أبو سفيان 652 م " في تجارة له إلى الشام فاستدعاه " هرقل " وسأله عن الإسلام وأظهر " هرقل " اقتناعه بصدق هذا الدين وحقيقته ، و هناك رأي بأن غزوة " مؤتة " التي كانت أول احتكاك عسكري تعد من البدايات للاستشراق ويرى آخرون أن أول اهتمام بالإسلام والرد عليه بدأ مع " يوحنا الدمشقي 676 م 749 م " وكتابه الذي حاول فيه أن يوضح للنصارى كيف يجادلون المسلمين وهذا الاهتمام يعتبره بعض الباحثين نشأة الاستشراق ((إلى أواخر القرن السابع الميلادي ، و يستندون في ذلك إلى كتابات بعض المسيحيين عن الإسلام))[2] ويرى آخرون أن الحروب الصليبية هي بداية الاحتكاك الفعلي بين المسلمين والنصارى الأمر الذي دفع النصارى إلى محاولة التعرف على المسلمين.

وثمة رأي له عدد من المؤيدين أن احتكاك النصارى بالمسلمين في الأندلس هو الانطلاقة الحقيقية لمعرفة النصارى بالمسلمين والاهتمام بالعلوم الإسلامية فقصد ((بعض الرهبان الغربيين الأندلس في إبان عظمتها و مجدها ، و تثقفوا في

---

[1] - محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق أهداف و وسائله ، مرجع سابق ، ص ص 23 ، 24 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 24 . / أنظر : سهام ربيع عبدالله ، الاستشراق ، مرجع سابق ، ص 11 .

مدارسها ، و ترجموا القرآن و الكتب العربية إلى لغاتهم ، و تتلمذوا على علماء مسلمين في مختلف العلوم ، و بخاصة في الفلسفة و الطب و الرياضيات ، و من أوائل هؤلاء الرهبان الراهب الفرنسي " جربرت " الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام (999 م) ، بعد تعلمه في معاهد الأندلس و عودته إلى بلاده)) [1] كذلك كان لهزيمة " لويس التاسع Louis 1270 م " وأسره في المنصورة وما تمخض عنه تفكيره من صعوبة هزيمة المسلمين عسكرياً ، كان له دورا هاما في ظهور التخطيط الفكري بجانب التخطيط الحربي والسياسي مما أنتج بداية الدراسات الاستشراقية.

ومن الآراء في بداية الاستشراق أنه بدأ بقرار من مجمع فينا الكنسي الذي دعا إلى إنشاء كراسي لدراسة اللغات العربية والعبرية والسريانية في عدد من المدن الأوروبية مثل باريس وأكسفورد وغيرهما ، فمن المتفق عليه ((أن الاستشراق اللاهوتي الرسمي قد بدأ وجوده حين صدور قرار مجمع فينا الكنسي سنة 1312 م و ذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوربية))[2]

ولاشك أن هذه البدايات لا تعد البداية الحقيقية للاستشراق الذي أصبح ينتج ألوف الكتب سنوياً ومئات الدوريات ، ويعقد المؤتمرات، فالبداية الحقيقية للاستشراق الذي يوجد في العالم الغربي اليوم ولا سيما بعد أن بنت أوروبا نهضتها الصناعية والعلمية وأصبح فيها العديد من الجامعات ومراكز البحوث وأنفقت ولا تزال تنفق بسخاء على هذه البحوث قد انطلقت منذ القرن السادس عشر حيث ((بدأت الطباعة العربية فيه بنشاط فتحركت الدوائر العلمية وأخذت تصدر كتاباً بعد الآخر ..)) [3] ثم ازداد النشاط الاستشراقي بعد تأسيس كراس للغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية مثل كرسي أكسفورد عام 1638 م وكامبريدج عام 1632 م .ويضيف " سمايلوفيتش " بأن تأسيس الجمعيات العلمية مثل الجمعية الأسيوية البنغالية والجمعية الاستشراقية الأمريكية والجمعية الملكية الآسيوية البريطانية وغيرها بمنزلة ((الانطلاقة الكبرى للاستشراق حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية والمالية فأسهمت جميعها إسهاماً فعّالاً في البحث،والاكتشاف والتعرف على عالم الشرق وحضارته فضلاً عما كان لها من

---

[1] - عبدالرحمن حسن حنكه ، اجنحة المكر الثلاثة ، مرجع سابق ، ص 122 . / أنظر : مصطفى السباعي ، الاستشراق و المستشرقون ، مرجع سابق ، ص ص 15 ، 16 . / أنظر : محمود حمدي زقزوق ، الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، مرجع سابق ، ص 20 . / أنظر : عبدالمتعال محمد الجبري ، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري ، مرجع سابق ، ص 179 .

[2] - عبدالله محمد الامين النعيم ، الاستشراق في السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ص 22 . / انظر : إدوارد سعيد ، الاستشراق ، مرجع سابق ، ص 80 . / أنظر : سهام ربيع عبدالله ، الاستشراق ، مرجع سابق ، ص 10 .

[3] -أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص 77.

أهداف استغلالية واستعمارية.)) [1] وكان من المشروعات الاستشراقية المهمة إنشاء مدرسة اللغات الشرقية الحية في فرنسا برئاسة المستشرق الفرنسي " سلفستر دي ساسي Silvester. De. Sacy 1838 م " ((التي كانت تعد قبلة المستشرقين الأوروبيين وساهمت في صبغ الاستشراق بالصبغة الفرنسية مدة من الزمن.)) [2] وإنشاء الجمعيات الاسشتراقية وأيضاً بداية منظمة المؤتمرات العالمية للمستشرقين عام 1873 م في عقد مؤتمراته السنوية.



[1] -المرجع نفسه ص 81.

[2] -نجيب العقيقي . المستشرقون. ج1 ، دار المعارف، القاهرة ، مصر ،ط 5 ، 2006 م ، ص 140

أهداف الاستشراق:

ليس من اليسير الخوض في أهداف الاستشراق مفصولة عن نشأته و دوافعه فهي متداخلة ، لكن لا بأس من دراستها منفصلة عن النشأة و الدوافع ، فقد يختلف الدافع عن الهدف و لا يحققه ، و فيما يلي بعض الأهداف التي يسعى الاستشراق إلى تحقيقها و هي :

1- الهدف الديني :

الهدف الديني للاستشراق كما ذكره " آصف حسين " هو ((أن رجال الدين النصارى رأوا قوة الإسلام واندفاع كثير من النصارى للدخول فيه واستيلاء الإسلام على أراض كانت النصرانية هي الدين الوحيد فيها حتى أصبح النصارى قله فخاف هؤلاء على مكانتهم ومكاسبهم الدنيوية والدينية مما أجج أحقادهم فكان لابد أن يقفوا في وجه الإسلام حيث إنه ليس في الإسلام طبقة رجال دين أو أكليروس كما في النصرانية.))[1] فالغاية من وراء هذا الهدف دراسة الإسلام دراسة مستفيظه في جميع جوانبه بغية تشويهه وذلك لتنفير النصارى منه خوفا على انتشاره و توسعه بين النصارى ، ايضا اتخذوا من هذه الدراسة وسيلة لنشر حملات التبشير في البلاد الإسلامية .

فقد ظهر الاستشراق منذ بدايته بهدف الحد من المد الإسلامي و تأثيره في العالم الغربي ، ثم بعد ذلك ((تطور ليخدم مشروع تنصير المسلمين ، و لقد كان هدف الاستشراق منذ نشأته خدمة الكنيسة و الاستعمار)) [2] وساهمت الكنيسة في مد هذا المشروع حيث ((تعاونت الكنيسة مع ملوك أوربة على شد أزر المستشرقين و التمكين لهم في مهمتهم التي كان نصفها الأول سياسيا و نصفها الآخر تبشيريا تعصبيا)) [3] ولذلك فإن الكتابات النصرانية المبكرة كانت من النوع المتعصب والحاقد جداً حتى إن بعض الباحثين الغربيين في العصر الحاضر كتب نقداً عنيفاً لاستشراق العصور (الأوروبية) الوسطى من أمثال " نورمان دانيال Norman Daniel " في كتابه الإسلام والغرب ، فقد كتب ((أن أسباب حقد النصارى وسوء فهمهم للإسلام مـازال بعضه يؤثر في موقف الأوروبيين من الإسلام بالرغم من

---

[1] - آصف حسين." المسار الفكري للاستشراق " ترجمة مازن مطبقاني ، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد السابع ربيع الثاني 1413 هـ ، ص 566 .

[2] - عبدالله محمد الامين النعيم ، الاستشراق في السيرة النبوية ، مرجع سابق ، ص 24 .

[3] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ج 3 ، مرجع سابق ، ص ص 1156 ، 1157 .

التحسن العظيم الحديث في الفهم والذي أشاد به بعض المسلمين .))[1] فمن الواضح أن القاعدة الفكرية التي انطلق منها الاستشراق كان هدفها الأساسي ديني صليبي ، و الأخير ما هو إلا جزء من الهدف الديني حيث يندرج تحت مظلته ((السعي إلي توحيد حملات التنصير ، و يدخل فيه السعي إلي تشويه الحقائق الإسلامية رغبة في التشكيك بين المسلمين أنفسهم بدينهم ، كما يدخل فيه الاستمرار في الحملات الصليبية عن طريق الفكر))[2] وذلك بعد أن فشلت الحملات العسكرية اتجه الغرب إلي الحملات الأكثر خطورة حملات الفكر لتشويه العقول و إنتاج فكر ملوث يساعد على هدم الأجيال القادمة وجعلهم مجرد مقلدون تابعون لفكر مشوه دخيل بغية هدم العقيدة الإسلامية و الحضارة العربية الإسلامية ، فالمسألة مسألة صراع حضاري ، حضارة في مرحلة احتضار تقابلها حضارة في أوج قوتها و تسعى للسيطرة عليها .

كذلك سعى الاستشراق من خلال هذا الهدف إلى ((محاولة صد الشعوب الأخرى عن الدخول في الإسلام ، بالإيحاء بأن أحكام الإسلام إنما هي سبب في رجوع المسلمين إلى الوراء ، و ستكون سببا في انحطاط حضارة هذه الشعوب التي يتوقع منها أن تدخل في الإسلام و ستكون عائقا في سبيل تقدمها و نهوضها ، و في الوقت الذي يلاحظ فيه التقدم الغربي لأنه يدين بالنصرانية ، فارتبط التخلف لدى الشرقيين بتمسكهم بالإسلام ، وارتبط التقدم لدى الغربيين بتمسكهم بالنصرانية))[3] فيتضح من ذلك أن الغاية من وراء الهدف الديني هي حملة تبشيرية لنشر النصرانية والطعن في الديانة الإسلامية ، ومنع الشعوب الأخرى من اعتناق الإسلام خوفا من سيطرة الإسلام و حضارته على ركب الحضارات الأخرى ، و محاولة إلصاق التخلف بالدين الإسلام و التطور العلمي الحضاري بالديانة النصرانية بغية تشويه الحضارة الإسلامية العربية و ديانتها بعد أن أخذت في الانتشار و التوسع و السيطرة ، وبعد أن أبهرت الجميع في مراحل نورها .

2- الهدف العلمي:

يعد هذا الهدف من الأهداف ((الهامة و المؤثرة في حضارة الغرب ، فلقد كانوا ينظرون إلي الحضارة الإسلامية نظرة تعجب و إبهار ، فعملوا على دراسة ما توصل إليه العلماء المسلمون في مختلف العلوم من كيمياء و رياضيات و فلك و دراسة التراث الإسلامي أيضا))[4] كذلك رأي المستشرقون ((أنه إذا كانت أوروبا

[1]- Norman Daniel. **Islam and The West: The Making of An Image.** Revised edition **(**Oxford: Oneworld,1993)p 9 .

[2] - أحمد شلبي ، الاستشراق : تاريخه و اهدافه ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 19 .

[3] - محمود حمدي زقزوق ، الأسلام و الاستشراق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1984 م ، ص 19 .

[4] - طارق سري ، المستشرقون و منهج التزوير و التلفيق في التراث الإسلامي ، مكتبة النافذة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2006 م ، ص 43 .

تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجه إلى بواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته)) [1] و إذا ما رجعنا لم تم ترجمته من الكتب إلى لغتهم لتبين لنا أهمية هذا الهدف ، فقد تنوعت دراساتهم و ترجماتهم في ما تم دراسته من قبل علماء المسلمين و الذي كان دافعا لإنشاء ((المدارس و الجامعات ، و يأتون بالعلماء المسلمين و المتتلمذين على أيديهم ليدرسوا في تلك المدارس و الجامعات ، و بعد أن وصلوا إلي حد معقول من التقارب العلمي تحول هدفهم إلي هدم الحضارة الإسلامية بشتى الصور)) [2] فأي حضارة تأخذ من سابقتها و تطورها و تنقيها بما يتماشى مع ثقافتها دون بث بذور هدم للحضارة السابقة ، لكن كان الاستشراق يسعى من وراء الهدف العلمي زرع بذور هدم للحضارة الإسلامية ، هذا عوضا عن اخذ جل علومها فالاستشراق علم نشأ في أحضان الكنيسة و هي كانت دائما تسعى لهدم الإسلام و حضارته خوفا من انتشاره و سيطرته فظهر ليحقق و يلبي مطالبها .

3- الهدف الاقتصادي التجاري.

بطبيعة الحال كان مع بداية النهضة الصناعية في اوروبا أن تبحث عن المواد الخام و التي تعد أساسا لتغذيت مصانعها ، و بعد تكدس الإنتاج أصبحوا في حاجة لأسواق تصرف فيها هذه المنتجات ((فكان الشرق الإسلامي والدول الأفريقية والآسيوية هي هذه البلاد فنشطوا في استكشافاتهم الجغرافية ودراساتهم الاجتماعية واللغوية والثقافية وغيرها ، وهناك من يرى أن الهدف الاقتصادي كان هو الأساس في الاستشراق وقد استغل الدين والتنصير لتحقيق الأهداف الاقتصادية.))[3] و يضل هذا الهدف مستمر باستمرار الدراسات الاستشراقية وتكمن أهميته في أن المصانع تنتج و تحتاج للمواد الخام و المنتجات تتكدس و في حاجة لأسواق لتصرف هذه المنتجات .

ويعد ذلك نوعا من أنواع استنزاف خير الوطن ، وذلك وفق دراسات متجددة يقوم بها مستشرقون في مختلف دول العالم الغربي ، ويقول ادوارد سعيد في حديثه عن سيطرة الاستشراق على الشرق أن ((العالم العربي أو الإسلامي عامة عالق في صنارة نظام السوق الغربي ، و ما من أحد يحتاج إلى التذكير بأن النفط ، المورد الأعظم للمنطقة قد امتص امتصاصا كاملا ضمن اقتصاد الولايات المتحدة

[1] - ريتشارد سوذرن ، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة وتقديم رضوان السيد، بيروت ، لبنان ،معهد الإنماء العربي، د ط ،1984، ص 36.

[2] - طارق سري ، المستشرقون و منهج التزوير و التلفيق في التراث الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 43 .

[3] - مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي، بيروت ، لبنان ، منشورات المكتبة العصرية ، د ط ، 1982، ص ص 168-169.

))[1] كما إن بعض أشهر البنوك الغربية تصدر تقارير شهرية هي في ظاهرها تقارير اقتصادية ولكنها في حقيقتها دراسات استشراقية متكاملة حيث يقدم التقرير دراسة عن الأحوال الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية للبلاد العربية الإسلامية ليتعرف أرباب الاقتصاد والسياسة على الكيفية التي يتعاملون بها مع العالم الإسلامي .

* * *

[1] - إدوارد سعيد ، الاستشراق ، مرجع سابق ، ص 321 .

أشهر المدارس الاستشراقية :

من الواضح أن الاستشراق يغلب عليه طابع واحد مشترك الخصائص مع اختلاف و تعدد البيئة الأوروبية ، فنلاحظ أن الأهداف التي تناولناها تصدق على كل المستشرقين أينما وجدوا ، وذلك مرجعه إلى أن الظاهرة تعد مؤسسة غربية ذات طابع متكامل متفقة في مجالات متعددة و ان اختلفت فروعها في بعض الاهتمامات أو الميول ، حقيقة الأمر أن موضوع المدارس الاستشراقية يعد بالغ التعقيد وذلك لقلة المصادر التي تناولته ، فجل الدراسات كانت تدور حول أبحاث المستشرقين نقدا و تحليلا ، باستثناء بعض المحاولات مثلما فعله " الهواري " حيث قسم المستشرقين إلى مدارس ثلاث هي : ((مدرسة تختص بمباحث القرآن ، و مدرسة تتعلق بسيدنا محمد صلي الله عليه وسلم ، و مدرسة تختص بالتاريخ العربي الإسلامي))[1] مع أنه تقسيم للمدارس الاستشراقية و لكن يمكن دمجه في مجال واحد حيث انه يتعلق فقط بالإسلام و المسلمين ، وهو أمر لا يسلم به ، فالاستشراق جاء واسع المجال يشمل الدراسات الشرقية عموما سواء كانت دينا أم غير ذلك من أطوار الحضارات الشرقية ، فمن الواضح أن " الهواري " قد مزج بين اتجاهين : ((موضوعي و ذاتي ففي الأول ينشد دراسة الاستشراق على أساس تخصص أصحابه قد قسمهم إلى ثلاث فرق تهتم الأولى بدراسة القرآن الكريم و الثانية بدراسة محمد عليه الصلاة والسلام ، و الثالثة بدراسة التاريخ العربي الإسلامي ، متجاهلا البحث في المجالات الأخرى في الدراسات العربية الإسلامية لدى علماء المشرقيات ، و في الثاني يرى دراسة كل مستشرق على حدة ، و خاصة اذا كان من أولئك الذين يهتمون بالقرآن الكريم أو برسول الله صلي الله عليه و سلم معتمدا في رأيه على العلاقة الوثيقة التي تربط بين اللغة العربية و العقائد الإسلامية))[2] بذلك يمكن القول بأن هذا التقسيم يعد دراسة المستشرقين من خلال أعمالهم تجاه الدين الإسلامي فقط .

كذلك يعد " نجيب العقيقي " ممن اهتموا بدراسة هذا الموضوع حيث قسم الاستشراق إلى مدرستين هما : ((المدرسة السياسية التي تبحث في الأدب بمفهومه العام ، و المدرسة الأثرية التي تهتم بالآثار))[3] وهو تقسيم لم يشمل جل ما قام به المستشرقون من دراسات و أبحاث عن الحضارات الشرقية ولكن يظل من ضمن المحاولات لحل إشكالية تقسيم المدارس الاستشراقية .

---

[1] - نقلا عن : محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق اهدافه و وسائله ، مرجع سابق ، ص 69 .
[2] - احمد سمايلوفتش ، فلسفة الاستشراق و أثرها في الأدب العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 219 .
[3] - نقلا عن : محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق اهداف و وسائله ، مرجع سابق ، ص 70 .

وبما أن موضوع تقسيم المدارس الاستشراقية من الصعوبة بمكان ، وذلك مرجعه إلى العدد الهائل من المستشرقين الذي يستحيل تصنيفهم في مدارس ذات خصائص محددة ، فهم يمثلون جنسيات مختلفة ويتحدثون لغات متعددة ، و لكن مع استحالت ذلك إلا أنه من الممكن اللجوء إلى التوزيع الجغرافي ، وذلك انطلاقا من كون البيئة لها خصائص ذات اثر عميق في تكوين شخصية الباحث وتوجيه أفكاره ، و مع هذا التوزيع الجغرافي تجدر الإشارة إلى أن ملامح أو مميزات كل مدرسة تعد ذات طابع غالب وليس قطعيا ، فقد تصدق الصفة على المدرسة بنسبة كبيرة و ليست شاملة قطعية ، و فيما يلي ذلك التقسيم مع عرض بعضا من نماذجه :

المدرسة الايطالية ، الفرنسية ، الانجليزية ، الألمانية ، الهولندية ، الأمريكية ، الروسية ، الإسبانية .

المدرسة الايطالية :

تعد المدرسة الايطالية مدرسة ذات خصوصية حيث إن إيطاليا كانت مهدا للدراسات العربية والإسلامية في أوروبا ((وذلك نظرا لقرب إيطاليا جغرافيا من بعض البلاد العربية و إفريقيا ، و عندما فتح العرب صقلية توطدت هذه الصلة بين إيطاليا و العالم الإسلامي ثقافيا ، و خاصة في عهد الملك روجار الأول و حفيده فريدريك الثاني ، حيث كان بلاطهما كعبة للعلماء و المثقفين من كل البلاد الشرقية ، و كان لوجود الفاتيكان في إيطاليا أثرا كبيرا في توطيد الصلة بينهما و بين البلاد الشرقية ، نظرا لما يوليه الفاتيكان من أهمية كبيرة جدا في التبشير بالدين المسيحي و محاولة تنصير الشرقيين في كل مكان)) [1] فقد كان الباباوات هم الذين وجهوا إلى دراسة اللغة العربية ، ومن هنا صدر القرار البابوي بإنشاء ستة كراسٍ لتعليم اللغة العربية في باريس ونابولي وسالونيكا وغيرها ، وقد تعاون مجموعة من نصارى الشام مع الكنيسة الكاثوليكية لنشر الديانة الكاثوليكية في المشرق ، وقد بدأ هذا التعاون باتحاد الكنيستين المارونية والكاثوليكية عام 1575 م ، وقام المارونيون بترجمة العديد من كتب اللاهوت إلى اللغة العربية.

واستمر اهتمام الاستشراق الإيطالي بالعالم الإسلامي فقد كان للمدرسة الإيطالية ((طريقتها و مذهبها و نشاطها الذي تمركز في الفاتيكان انصرف إلي الدروس الكتابية و ما يمت إلي هذه الدروس من بلدان الهلال الخصيب و لا سيما فلسطين و مصر و العراق و اهتمت هذه المدرسة اهتماما بالغا بدراسة آثار العرب في صقلية و أفريقيا الشمالية و البلدان العربية الأخرى)) [2] وهذا الاهتمام بالدراسات

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 81 .

[2] - احمد سمايلوفتش ، مرجع سابق ، ص ص 223 ، 224 .

العربية دون غيرها ما يميز الاستشراق الايطالي فـ ((لا يكاد يوجد له أثر واضح في غير الدائرة العربية ، أي إنه لم يهتم بأجزاء الشرق الأخرى و خاصة الشرق الأقصى)) [1] وربما ذلك مرجعه لغلبة الدافع الديني عليه فقد تركزت دراساته و أبحاثه على الإسلام و المسلمين و خاصة العرب منهم ، هذا إلي جانب الاهتمام باللغة العربية و تأليف الكتب فيها و في بعض لهجاتها ، كذلك مثلت فترة الحكم العربي لصقلية إغراء للمستشرقين الإيطاليين وكان دافعا للتخصص في الجوانب الإسلامية و العربية ، وفيما يلي نموذجا من أعلام المدرسة الاستشراقية الإيطالية:

1- ديفيد سانتيلانا David Santillana (1855 م -1931 م) :-

يعد من ذوي الخبرة في الفقه المالكي ((ولد في تونس في 9 مايو 1855 م من أسرة يهودية ذات أصل إسباني قديم ، لجأت إلى تونس و استقرت بها ، لكنها كانت تحمل الجنسية الإنجليزية ، و كان أبوه قنصلا لبريطانيا العظمي في تونس ...... و حوالي 1880 م التحق بكلية الحقوق في جامعة روما ، و منها حصل على ليسانس الحقوق ، و أثناء إقامته في روما طالبا في كلية الحقوق حصل على الجنسية الإيطالية ، وهو كان يتقن الإيطالية اتقانا تاما منذ صغره)) [2] حصل على الدكتوراه في القانون من جامعة روما وتخصص في الفقه الإسلامي والفلسفة الإسلامية ((دعاه المقيم الفرنسي في تونس للاشتراك في لجنة إعداد القوانين التونسية 1896 م فوضع القانونين المدني و التجاري معتمدا على الشريعة الإسلامية ، ..... و كان له بالمذهب المالكي و الشافعي معرفة واسعة شاملة)) [3] عمل في الجامعة المصرية أستاذاً لتاريخ الفلسفة ، ثم عمل في جامعة روما أستاذاً للقانون الإسلامي ، له العديد من الآثار في مجال الفقه والقانون المقارن ، و من هذه الآثار ((ملخص ابن سينا للشيخ طنطاوي جوهري ، و القوانين المدنية و التجارية ، وهو مصنف كبير يؤلف بحثا جامعا لفقه الحقوق الإسلامية ،و ترجمة الجزء الثاني من مختصر خليل بن إسحاق إلى الإيطالية مع تعليق عليه ، و كتاب الفقه المالكي و مقارنته بالمذهب الشافعي)) [4] كذلك يعد من أعظم إنتاجه كتابه ((نظم الشريعة الإسلامية بحسب مذهب مالك مع مراعاة أيضا لمذهب الشافعي)) [5] كذلك كان مولعا بجانب الفقه الإسلامي بدراسة ((التصوف الإسلامي و علاقته بالتصوف اليوناني الأفلوطيني و التصوف المسيحي))[6]

---

[1] - محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق أهدافه و وسائله ، مرجع سابق ، ص 84 .

[2] - عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2003 م ، ص 341 .

[3] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 1 ، مرجع سابق ص ، 428 .

[4] - المرجع نفسه ، ص 428 .

[5] - عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص 343 .

[6] - المرجع نفسه ، ص 343 .

2- الأمير ليوني كايتاني Leone Caetani (1869 م – 1935 م) :-

من أبزر المستشرقين الإيطاليين ((ولد في روما و تخرج من جامعتها و تعلم سبع لغات منها العربية والفارسية))[1] عمل سفيراً لبلاده في الولايات المتحدة زار الكثير من البلدان الشرقية منها الهند وإيران ومصر وسوريا ولبنان ، و قد كان مهتما بالدراسات الشرقية و خصوصا الإسلامية منها منذ كان ((طالبا في جامعة روما كان مشغولا بالعالم الإسلامي ، فراح يتعلم العربية والفارسية و بعض اللغات الشرقية الإسلامية الأخرى))[2] من أبرز مؤلفاته حوليات الإسلام المكون من عشرة مجلدات تناولت تاريخ الإسلام حتى عام 35 هـ ، وأنفق كثيراً من أمواله على البعثات العلمية لدراسة المنطقة ، يعد كتابه الحوليات مرجعاً مهماً لكثير من المستشرقين ، كذلك من آثاره ((نمو الشخصية الإسلامية ، انتشار الإسلام و تطور الحضارة ، دراسة التاريخ الشرقي : سيرة الرسول ، تاريخ الإسلام من العام الأول الهجري إلى عام 922 هـ ، تاريخ البحر المتوسط و الشرق الإسلامي))[3] و غيرها كثير من المؤلفات كان جلها عن تاريخ العالم الإسلامي .

المدرسة الانجليزية :

ترجع نشأة الاستشراق الانجليزي إلي القرون الوسطى حيث رحل طلبة العلم من الانجليز إلى اسبانيا و صقلية ليرتشفوا من مناهل العلوم العربية ، و لينشروا عند عودتهم لبلادهم ما جمعوا من معلومات الأمر الذي ساعد على تطور الدراسا ت العربية فسرعان ما ظهر المستشرقون ، و أنكب الانجليزي على دراسة اللغة العربية ليلم بالنشاط الفكري العربي الإسلامي ، فقد ((كان الاستشراق الانجليزي بين أول و أوثق و أوسع ما عرفته أوربا من استشراق منذ اتصال بريطانيا بالشرقين الأوسط و الأقصى اتصالا ثقافيا و عسكريا و اقتصاديا و استعماريا في : الأندلس ، و القدس ، و الهند ، و الصين ، والعراق ، ومصر ، و فلسطين ، و في خلال ذلك اتخذ طابعه العلمي الخالص عندما توفرت للمستشرقين أسبابه ، و تنوعت أغراضه ، وانقطعوا إليه ، و أخلصوا فيه))[4] بذلك يرجع ظهور الاستشراق الانجليزي للاتصال الذي وقع بينهم وبين الشرق و الذي ((كان المعبر الإسباني للثقافة العربية والإسلامية هو السبيل إلى اتصال بريطانيا بهذا المنبع الحضاري عندما أرسلت بعلمائها و متخصصيها إلى الجامعات الإسلامية التي كانت تشع بالنور الحضاري إلي أرجاء المعمورة ، فقصدها العديد منهم منذ القرون

---

[1] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 429 .
[2] - عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص 493 .
[3] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص ص 229 ، 230 .
[4] - المرجع نفسه ، ج 2، ص 7 .

الوسطى و اغترفوا من ذلك المنبع مناهل المعرفة و العرفان)) [1] فقد ظهر الاستشراق الانجليزي نتيجة للتبادل الحضاري الثقافي بين الأمة العربية الإسلامية أبان عنفوانها الحضاري و باقي المجتمعات الأقل تطورا آن ذاك .

هذا من حيث الظهور ، أما الاهتمام فقد كان الاستشراق الانجليزي شأنه كغيره من مدارس الاستشراق ((تناول الاستشراق البريطاني سائر مناحي المعرفة الشرقية من لغات و أدب و علوم و فنون و عقائد و تاريخ و جغرافيا و آثار)) [2] كما انه يمتاز بالتخصص من حيث دارسيه ((فنجد كل مستشرق يتخصص بنوع معين من الدراسات الاستشراقية فأحدهم في اللغة ، والآخر في الحضارة العربية والإسلامية ، وثالثهم في الأدب ، ورابعهم في الفن ، و خامسهم في الآثار و هكذا ، و قلما تجد مستشرقا بريطانيا و احدا شملت دراساته و بحوثه معظم مجالات الدراسات الاستشراقية ، و كما كان التخصص النوعي هو ميزة البريطانيين فإن العديد منهم تخصص كذلك في المناطق المشمولة بهذه الدراسة ، فتجد بعضهم يتخصص في مسائل الشرق الأوسط ، و بعضهم الآخر في الدراسات الهندية و لغاتها و بعضهم في الدراسات الصينية و الإفريقية و هكذا)) [3] كما كانت الغاية من وراء ظهور هذا التيار الفكري الغربي العديد من النقاط تعد بمثابة ملامح تميز الاستشراق الانجليزي و هي انه ((انطلق من دوافع ذاتية تمثلت في اتصال العلماء البريطانيين بالأندلس و غيرها لتعلم اللغة العربية ، ثم تطورت هذه الدوافع بعد ذلك إلى دوافع دينية كان الهدف منها تنشيط حركة الإرساليات التنصيرية بتعلم اللغة العربية و بعض العلوم الدينية ، و أخيرا تبرز في الاستشراق البريطاني الدوافع الاستعمارية التي ظهرت أثناء اتصال الانجليز بالشرق غازين محتلين)) [4] وهكذا كان الاستشراق الانجليزي ، انطلق من اتصال بين علمائه و الأندلسيين فتعلم اللغة العربية والغاية من ورائها معرفة الدين الإسلامي وذلك لمعرفة نقاط الضعف في الحضارة الإسلامية بغية تنشيط الحملات التبشيرية ، وهي تعد تمهيدا للغزو وصولا للاحتلال وهو ما حدث آن ذاك فعلا .

و بعد ذلك و في القرنين الثامن و التاسع عشر الميلادي ، ازدهر الاستشراق الانجليزي ((متأثرا بعوامل عديدة من أشهرها : إنشاء كرسيين جديدين للعربية في جامعتي أكسفورد و كمبردج ، و استرعاء التوسع الأوربي في الشرق الأقصى .... و في القرن التاسع عشر ، استمر ذلك الازدهار ، على تطور كبير في الدراسات العربية ، بفضل ما نشره علماء حملة نابليون ، وتخريج مدرسة دي

---

[1] - ساسي سالم الحاج ، نقد الخطاب الاستشراقي ، ج 1 ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م ، ص 123 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 124 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 129 .

[4] - محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق أهدافه و وسائله ، مرجع سابق ، ص 73 .

ساسي الفرنسية جيلا كاملا من المستشرقين الأوربيين ، و إنشاء كرسي للعربية في جامعة لندن ، وتأسيس الجمعيات الآسيوية و إصدار مجلاتها)) [1] ، وفيما يلي نموذجان من أعلام المدرسة الاستشراقية الانجليزية :

1 – نيكلسون رينولد الين Nicholson R . A (1868 – 1945 م)

رينولد ألين نيكلسون Reynold Alleyne Nicholson مستشرق إنكليزي معروف ، ويعدّ من أهم الباحثين في التصوف والدراسات الإسلامية ، و الأدب ((تخرج من كلية ترينتي – كمبريدج حيث برز في الأدب القديم ، و كان لاتصال رينولد بجده – الذي كان من كبار علماء العربية – أثر في ميله إلي الدراسات الشرقية ، فتعلم لغات الهند و أحرز فيها المرتبة الأولي 1892 م و أخذ العربية علي روبرتسون سميث ، و الفارسية عن إدوارد بروان)) [2] أما بالنسبة لإنتاجه العلمي فقد اتسم بالغزارة ، و دار معظمه حول التصوف الإسلامي ، هذا مع اهتمامه بالأدب العربي و الشعر الفارسي ، حتى انه قال عن نفسه ((من المعروف جيدا أن مذهب الصوفية المسلمين و تأملاتهم أثرت في الإسلام تأثيرا قويا ، و إلى حدّ ما ، فإنها توفر أرضا مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة ، مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم ، يلتقون بروح التسامح و التفاهم المتبادل ، و عن هذا الطريق يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضا و يحبه ، فأن كان عملي قد أعان ، على أي نحو ، في هذا التفاهم ، فلن يكون قد أنجز عبثا)) [3] فيوضح قوله هذا ميوله الشديد لدراسة التصوف الإسلامي

ومن أهم أعماله في الأدب ((نشرته لديوان " مثنوي معنوي " للشاعر الفارسي الأكبر جلال الدين الرومي ، مع ترجمة و شرح في 8 مجلدات (1925 – 1940 م) ضمن سلسلة جب ، و يتلوه في الأهمية كتابه " تاريخ العرب الأدبي " 1907 م ، و قد ترجم فيه بعض القصائد من العربية إلى الإنجليزية)) [4] أما في جانب التصوف الإسلامي فله العديد من المقالات ((نشرها في " دائرة معارف الدين والأخلاق " و " دائرة معارف الإسلام " و جمع بعضها في مجلد بعنوان : " دراسات في التصوف الإسلامي " (كمبردج 1921 م) ، و لنذكر منها : " فكرة الشخصية في التصوف " و " الصوفية في الإسلام " و " بحث تاريخي في نشأة التصوف و تطوره " و " أهداف التصوف الإسلامي " و " الصوفية " و " سيرة

---

[1] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 2 ، ص 8 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 91 .
[3] - نقلا عن ، عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص 593 .
[4] - المرجع نفسه ، ص 593

عمر بن الفارض و ابن عربي "))[1] بذلك يمكن القول بأن إنتاج نيكلسون العلمي قد انحصر في ميدانين اثنين و هما الأدب القديم و التصوف الإسلامي ، وكان الأخير أوفر حضا في الدراسة عن الأول ، و هو ما لمسناه من خلال عرضنا لبعض من أثره العلمي .

2- سير هاملتون جيب .Sir Hamilton R. A. Gibb (1895 – 1971 م)

ولد هاملتون جيب في الإسكندرية في 2 يناير 1895 م وهو من أعضاء ((المجمع العلمي العربي في دمشق ، و المجمع اللغوي في القاهرة ، - من خمسة مستشرقين عند تأسيسه – و كان يكتب العربية كأدبائها و يروي نصوصها في محاضراته و أحاديثه عن ظهر قلب وقد درسها خلال الحرب العالمية الأولي في أدنبرا على يد كيندى الذي كان يقول عنه إنه انبغ تلاميذه ، ثم التحق بمدرسة الدراسات الشرقية (1999 م) كسبا للرزق ، فدرس ديوان الحماسة لأبي تمام ، و مقدمة ابن خلدون ، و المعلقات السبع ، و مقدمة الحريري ، و قواعد اللغة على الشيخين السيفي و عبدالرازق حسنين))[2] بالإضافة إلى اهتمامه اللغوي فقد أضاف إلى ذلك الاهتمام بتاريخ الإسلام وانتشاره - الأفكار السياسية الدينية في الإسلام- و الدين الإسلامي ، وقد تأثر بمستشرقين كبار من أمثال أستاذه " توماس آرنولد 1864 – 1930 م " وغيره .

بذلك يمكن تقسيم إنتاجه العلمي إلى ميادين ثلاث: الأدب العربي ، و التاريخ الإسلامي ، و الدين الإسلامي ، و قد كان أول إنتاجه كتاب بعنوان فتوح العرب في اسيا الوسطى 1923 م ، أما إذا رجعنا للتقسيم السابق نجده في الميدان الأول الأدب العربي قد أنتج ((كتّيبا صغيرا بعنوان " الأدب العربي " و في 1928م بدأ سلسلة مقالات في الأدب العربي المعاصر ، نشرها في مضبطة مدرسة الدراسات الشرقية ، أولها مقالة عن الأدب العربي في القرن التاسع عشر ، وتلاها بمقالة ظهرت 1929م عن " المنفلوطي و الأسلوب الجديد " ، و مقالة عن " المجددين المصريين " ، و مقالة ظهرت 1933م عن " القصة المصرية "))[3] هذا هو الميدان الأول و الذي خصه بالأدب العربي .

أما الميدانين الآخرين التاريخ و الدين الإسلامي فقد كان له ((عمله الخليق بالذكر في هذا الميدان هو الكتاب الذي ألفه بالاشتراك مع هارولد بوون بعنوان :"

---

[1] المرجع نفسه ، ص ص 593 ، 594 .

[2] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 2 ، ص 129 .

[3] - عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص ص 174 ، 175 .

المجتمع الإسلامي و الغرب : المجتمع الإسلامي في القرن الثامن عشر "))[1] كذلك له العديد من المقالات في هذا الصدد نذكر منها علي سبيل المثال لا الحصر ((تفسير للتاريخ الإسلامي ، الأهمية الاجتماعية للشعوبية ، تطور نظام الحكم في أوائل الإسلام ، و الميدان الثالث وهو الدين الإسلامي ، فقد خصه بكتابين : الأول هو " المحمدية " 1949م ، " الاتجاهات الحديثة في الإسلام " 1947م و فيه يستعرض بعض الاتجاهات الإسلامية الحديثة و المعاصرة))[2] بذلك تكون توجهات " جيب " تدور في حظيرة الأدب العربي فالتاريخ الإسلامي و حركاته السياسية منتهيا بالدين الإسلامي ، وبذلك يخالف القول القائل بأن أهم ما يميز المستشرقين الانجليز التخصص في التوجهات ، أم نصنفه من الذين يتخصصون في الدراسات المشمولة حسب المناطق ، فنعده ممن تخصصوا في دراسة منطقة الشرق الأوسط ، فمن جهة ننفي العمومية في التخصص و من جهة أخري نقرها ، و هو تضارب صارخ لا أجد له مبررا عند قائله .



[1] - المرجع نفسه ، ص 175 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 175 .

المدرسة الفرنسية الاستشراقية (رينان و ماسينيون) :

تعد المدرسة الفرنسية من أهم المدارس الاستشراقية خاصة منذ إنشاء مدرسة اللغات الشرقية الحية سنة 1795 م والتي رأسها المستشرق الفرنسي المشهور (سلفستر دي ساسي 1758 م – 1838 م) ، و يعد هذا المستشرق عميد الاستشراق الأوروبي في النصف الأول من القرن التاسع عشر دون منافس فقد ((بدأت بواكير الاتصال الثقافي بين فرنسا و الشرق الإسلامي في مدارس الأندلس و صقليه ، حيث كانت الأندلس قبلة للطلاب من الفاتيكان و البلاد الأوربية عامة ، و من خلالها – الأندلس- تسرب سيل عرم من العلم و المعرفة الجديدين إلي الغرب ، لكن الجانب الأكبر منه و صلت إلي الغرب عن طريق العلماء العرب في إسبانيا بصفة خاصة))[1] ونشط الاستشراق الفرنسي قبل الحملة الفرنسية على مصر وبعدها ، فقد ((نشأت صلات فرنسا بالشرق الأدنى منذ غزى العرب مقاطعات منها ، و استمرت في محاولة تعاون الرشيد و شارلمان على الخلافة الأموية في قرطبة و الإمبراطورية البيزنطية في القسطنطينية ، و قيام الحروب الصليبية ، و إنشاء طرق للتجارة ، و تبادل السفراء ، و توالي الرحلات و احتلال شمال أفريقيا ، و حملة نابليون على مصر ، و فتح قناة السويس ، و الانتداب الفرنسي في سوريا و لبنان ، و لقد كانت تلك الصلات متعددة متنوعة متعاقبة اختلطت فيها الحرب و السلم و التجارة و الثقافة جميعا))[2] بذلك يمكن القول أن الاستشراق الفرنسي كان وليدا للاجتياح العسكري ، فحين كان العرب يسيطرون على الأندلس حدث الاتصال الثقافي بين العرب و الفرنسيس ، و ظهر ما يعرف ببواكير الاتصال الثقافي بين فرنسا و الشرق الإسلامي ، كذلك لعبت الحروب الصليبية و الاحتلال الفرنسي لشمال أفريقيا و حملة نابليون على مصر لعبت دورا جديدا في عملية الاتصال و التبادل الثقافي بين فرنسا والدول المذكورة مما أدي إلى ظهور الاستشراق الفرنسي ، فقد خرج من رحم الحملات العسكرية للطرفين سواء كانوا غازيين أم مغزيين .

كما أن فرنسا قد طلبت الثقافة العربية في مدارس الأندلس و صقلية ، إلا إنها قد ((أنشأت لها منذ القرن الثاني عشر مدرسة ريمس بأمر البابا سلفستر الثاني ، و مدرسة شارتر التي بلغت الذروة في عهد برنار احد مواطنيها 1117 م و أخيه تيوريك 1140 م ...... و مدرسة الطب في مونبلييه 1220 م و قد أنشأتها بقية من الجالية الإسلامية المغربية كانت على صلة باليونان و الأسبان ، ثم في مدارس أديار الرهبان على تعدد رهبناتهم ، و اعترفت باريس بنقابة الأساتذة ، وهي نواة جامعة باريس))[3] فقد حول المستشرقون الفرنسيون دراسة

---

[1] - احمد نصري ، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ، دار القلم للطباعة والنشر و التوزيع ، الرباط ، المغرب ، ط 1 ، 2009 م ، ص 23 .

[2] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 138 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 138 .

الشرق من الشرق إلي مدارس بفرنسا أنشأت لتدرس تلك العلوم بعد أن استفادوا مما نهلوه من تجربتهم في الأندلس و صقلية ، فبعد أن كانوا طلابا للعلم أصبحوا هم المعين الذي تنهل منه أوربا علوم الشرق و ذلك بإنشاء مدارس و كراسي للغات الشرقية بموطنهم .

كما لعب الملك " فرنسوا الأول " دورا مهما وذلك بزيادة اهتمام فرنسا بالتوجه للدراسات الشرقية ، و تحديدا دراسات العالم الإسلامي منها ((فعلي عهده تأسس معهد فرنسا عام 1530 م ، و أنشئ كرسي لليونانية ، و آخر للعبرية ، بالإضافة إلي إنشاء الكلية الملكية و المكتبة الوطنية)) [1] وقد استمر الاهتمام الفرنسي باللغات الشرقية و العربية و الإسلامية وذلك بإنشاء عدة كراسي و مكتبات و جامعات و معاهد قد ضمت العديد من المخطوطات النادرة و العديد من الأوسمة و الخرائط و الكتب العربية ومنها على سبيل المثال لا الحصر ((مكتبة باريس (1654 م) تحتوي على ستة ملاين من الكتب و المخطوطات ، منها نحو سبعة آلاف مخطوطة عربية بينها نفائس علمية وأدبية و تاريخية و نوادر قلما توجد في غيرها)) [2] كما أصبحت هذه الجامعات و المعاهد و المكتبات قبلة كل أوربي مهتم بالدراسات العربية الإسلامية ، و كانت وجهة كل من أراد الوقوف على الحضارة الشرقية ، لدرجة أن هناك من المستشرقين من لم يتوجه للشرق فيرحل إليه لينهل من معينه ، بل اكتفوا بما وجدوه من مصادر و مخطوطات ((على سبيل المثال ديربيلو الذي اعتمد في وضع كتابه الضخم " المكتبة الشرقية " على المصادر الشرقية الغزيرة التي كانت قد امتلأت بها خزائن المعاهد و المدارس ، فكان بذلك أول مستشرق يسعى إلى تقديم صورة عن الشرق الإسلامي و حضارته ، مستنطقا النصوص الشرقية نفسها)) [3] هكذا شكل الشرق و خصوصا العالم الإسلامي مادة دراسية خصبة في أوربا عامة و فرنسا بشكل خاص ، فقد شغل الشرق الإسلامي بال الكثيرين ممن اهتموا بشؤونه ، كما لعبت فرنسا بنقل الدراسة من مدارس الشرق إلي أوربا دورا بارزا جعل الكثير منهم ينهل من علوم الشرق الإسلامي مما نقل من مخطوطات نفيسة إلى مكاتب و جامعات فرنسية دون اللجوء للشرق و مدارسه .

كما يمكن القول بأن الاستشراق الفرنسي قد اتسم ببعض الملامح قد ميزته عن باقي مدارس الاستشراق الأخرى ، و من هذه الملامح ((تتركز دراساته حول ثلاثة محاور هي : المحور الديني ، و المحور السياسي ، و المحور الاستعماري ، له أثر كبير في توجيه الاستشراق الألماني و الانحراف به نحو منعرجات دينية و سياسية ، و يبرز ذلك من خلال تتلمذ الكثير من المستشرقين الألمان على مستشرقين فرنسيين ، و تأسيس كثير من المعاهد و المدارس و المراكز الثقافية في بلاد الشرق التي كان لها تأثيرا كبيرا في فرنسا على عدد من هذه البلاد خاصة من استعمرت من قبل فرنسا ، و يمتاز الاستشراق الفرنسي

[1] - احمد نصري ، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص 24 .
[2] - نجيب العقيقي ، مرجع سابق ، ص 142 .
[3] - احمد نصري ، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص 25 .

بالتخصص ، أي إن معظم أفراده تخصص كل منهم في جانب معين من جوانب البحث و الدراسة ، نشأت معظم الجامعات و المعاهد الفرنسية التي تعنى بالدراسات الشرقية بجهود رهبان و قساوسة و تولى هؤلاء إدارة الأمور فيها)) [1]
بذلك يعد الاستشراق الفرنسي ركيزة مهمة من ركائز الاستشراق الأوربي ، فيرجع إليه الفضل في نقل العلوم الشرقية إلي أوروبا و ذلك بإنشاء مدارس تدرس الثقافة الشرقية بأوروبا ، و أيضا الدور الكبير الذي لعبه في نقل و تحقيق و ترجمة المخطوطات و المصادر النفيسة و الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية لأوروبا ، فقد دخل للشرق الإسلامي غازيا للثقافة و الأرض ، فقد احتل الأوطان و نقل النفيس من ثقافة الشرق لموطنه ، و ترك خلفه إرثا ثقيلا شأنه شأن الاستعمار الأوربي ، كان سببا في تخلف الحضارة العربية الإسلامية المنهارة إلى يومنا هذا .

من أعلام المستشرقين الفرنسيين :-

1 -رينان أرنست Renan E (1823 – 1892 م)

مؤرخ وكاتب فرنسي ((ولد في مدينة تريجيه من أعمال بريتانيا بفرنسا ، و دخل المدارس اللاهوتية حيث برز فيها ، و تضلع من اللغات الشرقية حتى صار من ثقافتها ، ثم أخذ بمذهب حرية الفكر و رحل إلى المشرق و نزل بلبنان — حيث صنف كتابه حياة يسوع في دير الآباء اليسوعيين بغزير – و عني بالعقائد الإسلامية ، و قد انتخب عضوا في المجمع اللغوي الفرنسي)) [2] اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس ((و صارت نزعة عقلية علمية ، و طبق ذلك في مجال دراسة الأديان و الحضارات و الفلسفات التي قامت عليها ، و صدر له سنة 1863 م كتابه " تاريخ حياة المسيح " ينكر فيه ألوهيته ، و يعرض فيه و جهة نظر إنسانية ، و يقول بصراحة إن المسيح ليس إلا إنسانا لا نضير له ، و مع ذلك فلم يكن رينان أصيلا في آرائه ، ولم يكن ما ينشره بطريقته الطنانة إلا فرقعات مدوية كما يقول نقاده الأوربيون ، ولا قيمة لها أكثر من ذلك ، ... إلا أنه فيما عرض استخدم المنهج التاريخي النقدي فكان بذلك رائدا لهذا المنهج في فرنسا ، و أوغل في استخدامه في كتابه " أصول المسيحية " (1866 – 1893 م) في ستة مجلدات)) [3] وهكذا أصبح رينان ناقدا للديانة المسيحية بعد أن كان بارزا في المدارس اللاهوتية ، حتى أنه أصبح احد كهنتها ، و بذلك يكون قد ((خلع رينان الثوب الكهنوتي و صار خليفة فولتير في نقد تاريخ الديانة اليهودية و المسيحية)) [4] فقد تحول رينان من طالب

---

[1] - محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق أهدافه و وسائله ، مرجع سابق ، ص ص 85 ، 86 .
[2] - نجيب العقيقي ، المستشرقون ج 1 ، مرجع سابق ، ص 191 .
[3] - عبدالمنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 678 .
[4] - ارنست رينان ، مستقبل العلم ، ت علي ادهم ، مكتبة الاسرة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1994 ، ص 25 .

بارز في المدارس اللاهوتية إلي مفكر علماني ناقد للأفكار الدينية الخرافية التي لا تستند إلي الحقيقة بل إلي إرهاصات عقول لا زالت في عصور أوروبا المظلمة أبان سيطرة الكنيسة على جميع المجالات سياسية كانت أم فكرية .

أما عن إنتاجه العلمي فقد ترك مؤلفات هائلة كثيرة التنوع نذكر منها ((تاريخ اللغات السامية العام ، و نشيد الأناشيد ، و بعثة أثرية في فينيقيا ، و أصول المسيحية : حياة يسوع ، و أعمال الرسل ، و القديس بولس ، و تاريخ الكنيسة المسيحية ، و تاريخ بني إسرائيل ، و ابن رشد و الرشدية ، و مستقبل العلم ، و قضايا معاصرة ، و الإصلاح الفكري و الأخلاقي في فرنسا)) [1] و من الواضح أن مسيرة حياة و انتقاله من مدارس اللاهوت إلي ردهات العلم ، قد أثرت في إنتاجه العلمي ، فقد تنوع بين اللغة و الأدب و التاريخ الديني و العلم ، و ذلك حسب تطور مراحل حياته الفكرية .

2- ماسينيون لويس Massingon Louis (1883 م – 1962 م)

هو أحد دعائم الاستشراق وخاصة فيما يتعلق بالتصوف الإسلامي، ولد ((لويس ماسينيون Louis Massingon في الخامس و العشرين من شهر يوليو 1883 (ألف و ثمانمائة و ثلاثة و ثمانين) في ضاحية نوجان على نهر المارن إحدى ضواحي باريس ، و كان أبوه ، فرناند ماسينيون ، فنانا ، درس الطب ثم عدل عنه إلي الفن ، و اشتهر خصوصا بفن النحت عامة و بنحت الجبس خاصة و قد اتخذ له في عالم الفن اسما مستعارا هو بيير روش ، و اشتهر في الأوساط الفنية في باريس في الربع الأخير من القرن الماضي و بداية هذا القرن ، و كان لهذا أثره في تنشئة ابنه : فقد نشئ نشأة عقلية فنية ، و بقى تذوق ماسينيون للفن ، و الإسلامي منه بخاصة ، من العلامات البارزة في إنتاجه الروحي ، و له في هذا الباب صفحات رائعة ، ولعل هذا الجانب الفني الذي لقنه من أبيه هو الذي وجهه إلى العناية بالآثار الإسلامية فاستهل بها نشاطه الروحي)) [2] فقد نشأ و ترعر ع بين يدي فنان فمنحه الذوق الفني و الحس الروحي مما دفعه إلى التعمق في الدراسات الإسلامية في جانها الروحي متمثلا في التصوف .

حصل على دبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب ، كما حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية الحية (فصحى وعامية) زار كلاً من الجزائر والمغرب ، وفي الجزائر انعقدت الصلة بينه وبين بعض كبار المستشرقين مثل " جولدزيهر " 1850 -1921 م" و " آسين بلاثيوس 1871 – 1944 م " و " سنوك هورخرونيه 1857 – 1936 م " ، و كان أول اتصال له بمصر حين((عين عضوا في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة في 1906 م فوصل القاهرة و بدأ أبحاثه الأثرية الإسلامية ، و في السنة عينها ظهر أول بحث مهم له بعنوان " لوحة جغرافية للمغرب في السنوات الخمس عشرة

---

[1] - أندريه كريسون ، رينان حياته ، آثاره ، فلسفته ، ت ميشال ابي فاضل ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1977 ، ص ص 94 ، 95 .

[2] - عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص ص 529 ، 530 .

الأولي من القرن السادس عشر ، تبعا لليون الإفريقي ")) بعد ذلك زار العديد من البلاد الإسلامية منها الحجاز والقدس ولبنان وتركيا ، كما عمل معيداً في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (1919 م – 1924 م) وأصبح أستاذ كرسي (1926 م – 1954 م) ومديراً للدراسات في المدرسة العلمية العليا حتى تقاعده عام 1954 م .

لقد اشتهر ماسينيون باهتمامه بالتصوف الإسلامي وخاصة " بالحلاج " حيث ((حصل على الدكتوراه برسالة عن (آلام الحلاج) من السوربون ، و نشر ضمن منوعات ديرنبورج (آلام الحلاج و مذهب الحلاجية) و نشر له المعهد الفرنسي بالقاهرة (الحلاج و الشيطان في نظر الزيدية) و له مقالات مختلفة في (تأليف رسائل إخوان الصفاء) و (أصول عقيدة الوهابية) و (التجربة الصوفية و الأساليب الأدبية) و (ابن سبعين و النقد النفسي) و (ديوان الحلاج) و (المسيح في الأناجيل حسب الغزالي) و (المنحى الشخصي لحياة الحلاج) و (الششتري الشاعر الصوفي الأندلسي المدفون في دمياط) و (الفلسفة و ما وراء الطبيعة في التصوف الحلاجي) و له مباحث عن القرامطة ، و النصيرية ، و الزنادقة و الزهاد))[1] ترك ماسينيون مئات من الكتب والبحوث والرسائل والمقالات، منها: جغرافية المغرب ، و بعثة إلى ما بين النهرين: قصر الأخيضر ، و الأولياء المسلمون المدفونون في بغداد ، و أربعة نصوص متعلقة بالحلاج ، و الفولكلور لدى المتصوفين المسلمين ، و الكنيسة الكاثوليكية والإسلام ، بحوث عن الشيعة المتطرفة في بغداد في أواخر القرن الثالث للهجرة ، وغيرها كثير .

تميزت شخصيته بالسياسية ، و بالجامعية ، و بالمجمعية ، و بالعسكرية ، أما الشخصية السياسية ((فهو مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شئون شمالي إفريقيا ، و بالجامعية حيث حاضر في تاريخ الفلسفة كما مضي أربعين محاضرة ، و تدريسه في (الكوليج دي فرانس) ، و بالمجمعية فهو عضو في الجمعية الآسيوية ، و المجمع العلمي العربي في دمشق ، (1920 م) و المجمع اللغوي المصري (منذ إنشائه 1933 م) ، و بالعسكرية فهو خدم بالجيش الفرنسي خمس مرات في الحرب العالمية الأولي)) [2] فهو شخصية تنوعت فيه الجوانب الفكرية الأدبية مع السياسية مع العسكرية ، فكل ذلك التنوع في شخصيته و التنقل من جانب فكري إلي عمل عسكري لم يمنعه من إنتاجه الفكري العميق فقد ترك آثارا تربو على 650 أثر بين مصنف و محقق مترجم و بين مقال و محاضرة و تقرير و نقد

---

[1] - عبدالمنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص 1197 .

[2] - نذير حمدان ، مستشرقون سياسيون – جامعيون – مجمعيون ، مكتبة الصديق للنشر و التوزيع ، الطائف ، المملكة العربية السعودية ، ط 1 ، 1988 م ، ص 194 .

و مقدمة و سيرة ، فقد كان مثقفا واسع المعرفة اتصفت أعماله بالمسؤولية الفكرية و الرصانة التاريخية و الأكاديمية .



تعقيب :

إن مفهوم الاستشراق عامة لا يخرج عن كونه مجموعة الدراسات و الأبحاث التي قدمها الباحثون الغربيون بغية معرفة الشرق في جل جوانبه ، و إذ ما عرفناه بأنه التخصص فيما اتصل من المعرفة بالشرق وهو ما يعرف بالمفهوم أو التعريف الأكاديمي أو الجامعي ، إلا أنه و في الوقت الحاضر قد انحسر وذلك مرجعه لعدم إمكانية إطلاق اسم مستشرق على كل دارس لإحدى الثقافات الشرقية ، و بذلك يكون هذا المفهوم قد بدأ في الاندثار ، كما أنه لو أخذنا بعين الاعتبار المفكرين الذين قدموا أبحاثا و دراسات في هذا المجال ، لوجدنا اختلافا بين صفاتهم و تخصصاتهم وفقا للمراحل المختلفة التي مر بها الاستشراق ، كذلك فقد اهتم بالشرق قديما و حديثا المبشرون ، و اللغويون ، و اللاهوتيون ، و علماء الآثار ، و الانثروبولوجيون ، و مؤرخو الحضارات ، و الرومانسيون ، و رجال المخابرات ، و غيرهم ممن اهتموا بالشرق كافة .

و بناء على ذلك يمكن القول بأنه لا يمكن أن نطلق من الناحية الأكاديمية اسم مستشرق على كل من قام بدراسة الشرق ممن ذكروا ، سواء من النواحي السياسية أو الدينية أو غيرها ، و من هنا ظهرت صعوبة تحديد مفهوم الاستشراق و المستشرقين ، فليس كل من قدم دراسة أو بحثا عن الشرق جاز لنا أن نطلق عليه أسم مستشرق ، فكل ذلك التباين في مجالات الاستشراق ، و تعدد طبيعة القائمين بهذه الدراسات ، و الاختلاف بينهم وفق المراحل التي مر بها الاستشراق ، يجعل من الصعب علينا تحديد مفهوم دقيق لتلك الظاهرة سواء بالمعنى العام للمصطلح أو المفهوم الأكاديمي له .

و خلاصة القول : ليس هناك مفهوم ثابت و محدد يجمع عليه عن الاستشراق و مجالاته و الحقول التي يعالجها ، حتى تقسيمه إلى مداس كان من الأمور المختلف عليها ، فالبعض قسمه على اعتبارات دينية ، و الأخر وفقا لتقسيم تاريخي ، و الأخير بناء على التقسيم الجغرافي ، و نظرا لهذا التباين الكبير عن الاستشراق ، و عن من يقوم بهذه الدراسات ، فإن الآراء اختلفت حول مصداقي ة الدارسين و دراساتهم ، و ما يصبوا لتحقيقه من وراء هذه الدراسات ، كما اختلفت وجهات النظر إلى هؤلاء المفكرين بين مؤيد و معارض ، فمنهم من يصفهم بصدق النية في استنتاجاتهم ، و منهم من يرونه معولا لهدم الإسلام و المسلمين و القيم

الشرقية ، يعتبرهم وسيلة من وسائل الاستعمار و الغزو ، فما هي يا تري حقيقة الاستشراق ؟

لقد اختلفت وجهات النظر حول هذا الموضوع ، فالبعض اعتبر المستشرقين من ضمن الجواسيس و العملاء ، وذلك بناء على ما قدمه البعض من خدمات للاستعمار بتقديمه دراسات عن الشرق كانت عاملا مساعدا للتوغل الاستعماري سواء كانت عن قصد أو دون قصد ، و بعضهم قد غالى من قيمة أبحاثهم ، و نفى عنهم جل ما اتهموا به ، على اعتبار أنه قد قدموا خدمات كبيرة للحضارة العربية الإسلامية و الحضارة الشرقية .[1]

يمكن القول بأن الاستشراق قد حمل الطرفين أو النقيضين ، فقد جمع بين متعصبين متشددين لهم أغراض غير غرض الحقل العلمي ، سواء كان ذلك الغرض سياسيا استعماريا ، أو غرض ديني يرجى من خلاله بث السموم في عقول المسلمين لإخراج جيل يحمل أفكارا غير سوية عنه أو دينية دخيلة مدسوسة ، وهي كثيرة ، كما أن هناك أيضا من المستشرقين من اتصف بالحياد و الموضوعية ، وقد قدم خدمات كبيرة و جليلة كانت ذات أثر إيجابي للحضارة الشرقية و العربية الإسلامية ، فكل تيار فكري يحمل بين جنباته كثير من المتناقضات ، منها ما يكون سببا في هدم هذا التيار ، و منهم من يكون عاملا من عوامل رقيه و ارتقائه ، كذلك الاستشراق ككيان ثقافي كان من عوامل الاتصال و التواصل بين الحضارات ، فكل حضارة تبنى على انقاذ حضارة منهارة ، أو تكن هي بذور انهيار هذه الحضارة ، أو عامل استفادة من حضارة سابقة ، فالاستشراق ، إما أن يكون عاملا من عوامل انهيار حضارات الشرق ، أو هو حلقة التأثير و التأثر بين الحضارتين الشرقية و الغربية .

* * *

[1] - وقف المفكرين العرب حيال الاستشراق على ثلاث اتجاهات ، موقف رافض لهم و لفكرهم متصورا انهم وسيلة للتبشير و الاستعمار ، و موقف منصف لغرضه العلمي تعامل معه و بحذر ، و موقف معجب مؤيد و متأثر به و هم كثر : أنظر : علي ابراهيم النملة ، مصادر المعلومات عن الاستشراق و المستشرقين ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، السعودية ، 1993 م ، ص 18 .

الفصل الثالث

رؤية ماسينيون للتصوف الإسلامي .

- أصول التصوف .
- معنى الاتحاد و تطوره في تاريخ التصوف .
- أهم آراء ماسينيون وجهوده في الفكر الصوفي للحلاج .
- سمات التصوف الأخرى .

تمهيد :

يعد " ماسينيون 1962 م " من المستشرقين الذين تنوعت دراساتهم الاستشراقية حيث تنقل من دراسة التاريخ و الجغرافيا إلى التنقيب عن الآثار ثم دراسة اللغة العربية وصولا لدراسة التصوف الإسلامي و خصوصا عندما قرأ أشعارا " لفريد الدين العطار 1230 م " الشاعر الفارسي الصوفي ، و كانت تدور حول مصرع " الحلاج 309 هـ " و تحتوي على تمجيد لشهيد التصوف و معاناته ، الأمر الذي دفعه للقيام بأبحاث تاريخية فلسفية صوفية عنه ، و كانت جل دراساته الصوفية منصبة على مأساة " الحلاج " هذا بجانب بعض الإسهامات الأخرى في مجال التصوف الإسلامي .

كما قام ببعض الكتابات تمثلت في محاولة تعريف التصوف و تحديد نشأته و مصادره ، كما لم يصرفه " الحلاج " عن الاهتمام بغيره من الصوفية فكتب عن " ابن سبعين 1270 م " و عن " أبي الحسن الشيشترى " و في السنوات الأخيرة انشغل بقصة أصحاب الكهف ، فألف عنهم بحثا ، و لكن كما هو معلوم فقد كانت جل أعماله الكبرى الموسوعية عن شهيد الحقيقة في بغداد " الحلاج " لكن رغم كل هذه الدراسات الكثيرة التي قدمها المستشرق " ماسينيون " إلا أن بيئته الفكرية المسيحية التي نشأ بها جعلت منه موضع شبهة.. فهناك الكثير من الآراء السلبية عنه وعن تصرفاته وأقواله ، وهو ما يعد موقفا عاما من الاستشراق والمستشرقين و أفكارهم في كثير من الأحيان .

كما أنه من المنصف عندنا أن لا ننسى أن " ماسينيون " هو ابن بيئته ومجتمعه التي لهما دور رئيسي في أنشا شخصيته و ما حملته هذه البيئة من عداء للإسلام و نشر للنصرانية و التبشير بها ، فقد كان دوره الرئيسي عند قدومه للوطن العربي متمثلا في قيادة حملة تبشير للدين المسيحي ، ورغم بعض أقواله التبشيرية التي تبدو سمجة وغير مقبولة في يومنا الحاضر إلا أنه قدم أعمالاً أدبية كثيرة ، و لعب دورا كبيرا في إعادة اكتشاف الكثير من التراث العربي والإسلامي بتقدير واحترام كبيرين ، أما ما يعرف بارتباطه بالاستعمار الفرنسي للشرق العربي و أيضا حملات التطهير للبسطاء والأميين فهو مثار جدل ، بين الإثبات و النفي .

و بعد ما قدمناه عن " ماسينيون " في الفصل السابق سنقوم في هذا الفصل بدراسة رؤيته للتصوف الإسلامي متمثلة في أربع محاور هي : أصول التصوف دارسين تعريفه اللغوي و الاصطلاحي ، أيضا معنى الاتحاد و تطوره في تاريخ التصوف ، كذلك أهم جهوده في دراسة الفكر الصوفي " للحلاج " و أخيرا سمات التصوف الأخرى ، كل ذلك يكون من وجهة نظر " ماسينيون " مقارنه بما قاله كبار الصوفية و أعلامها في ذلك الصدد بالدعم أو التفنيد .



أصول التصوف :

يعد التصوف علما متشعبا متشابكا يشوبه الغموض ، فإذا ما تطرقت لدراسة أصولة تقع في معضلة تعريفه ، و هو ما ينقسم إلى التعريف اللغوي و التعريف الاصطلاحي و هذا ما تطرقنا إليه في الفصل الأول ، و الغريب في الأمر ندرة التعريفات و الاشتقاقات اللغوية و كثرة التعريفات و المدلولات الاصطلاحية ، لكن ومع هذا التفاوت لم يقدم أحدا تعريفا أو اشتقاقا يرفض به بقية ما قيل في التصوف على عكس ذلك نجد " لويس ماسينيون " في حديثه عن أصل الكلمة فهو يرفض الكثير مما قيل فيها فيعرف التصوف لغة بأنه ((مصدر الفعل الخماسي المصوغ من " صوف " للدلالة على لبس الصوف ، و من ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا)) [1] بذلك يكون قد حدد مصدرا لغويا للتصوف وعرفه اصطلاحيا بحيث جعل منه التجرد للحياة الصوفية .

و كذلك يرفض معظم الأقوال في أصل كلمة التصوف و محاولة نسبتها إلى مجموعة معينة أو صفة بعينها فيقول في رفضه هذا ((ينبغي رفض ما عدى ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء و المحدثون في أصل الكلمة ، كقولهم إن الصوفية نسبة إلى " أهل الصفة " و هم فرق من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبي ، أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة ، أو من بني صوفة ، و هي قبيلة بدوية ، أو أنهم نسبوا إلى " الصوفانة " و هي بقلة " أو إلى " صوفة القفا " و هي الشعرات النابتة عليه ، أو أن اللفظ مشتق من " صوفي " مطاوع صافي و الأصل صفا)) [2] نجد أن " ماسينيون " قد رفض جل ما قيل في أصل كلمة التصوف و بالمقابل افرد لها تعريفا جعل فيه التجرد أساسا لتسمية الصوفي الإسلامي ، مع أنه ليس تعريفا و لا اشتقاقا لأصل الكلمة فكون من يكن متجردا لحياة التصوف يمسى صوفيا في الإسلام فهو كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء ، فالمتجرد لحياة التصوف هو متصوف بطبيعة الحال ، و لكن هل التجرد يكن لله أم للتصوف ؟ فالتجرد يكن لله لا لمذهب أو فرقة أو غيرها و كأن "ماسينيون " يريد أن يوهم الناس بأن التصوف اله يُعبد و يتجرد له ، وهذا أمر لم يقل به احد لا قبل " ماسينيون " أو بعده ، مع عدم معرفتنا إلى ما كان يرمي إليه ، فهل كان خطأ وقع فيه أم أمر قصده لأغراض أخرى ، فما التصوف إلا طريقا للعبادة عبادة الله ، و تجرد الصوفي يكن وسيلة للعبادة غايتها الوصول لله ، فالمتصوفة كما قال عنهم " ذو النون المصري 245 هـ " ((هم قوم آثروا الله عز

---

[1] - ماسينيون و مصطفى عبدالرازق ، التصوف ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1984 م ، ص 25 .
[2] - المرجع السابق ، ص ص 25 ، 26 .

وجل على كل شيء ، فآثرهم الله عز وجل على كل شيء)) [1] و هذا الأثر لا يكن إلا عن طريق التجرد لله أي انشغال قلب العبد بذكر الله دون سواه .

أيضا " ماسينيون " رفض اشتقاقات قدمها البعض كرفضه نسبة التصوف لأهل الصفّة مع أثباته لها في ربطه بين التجرد و التصوف ، فإذا ما رجعنا لمعنى كلمة التجرد لوجدناها تعني ((خلو قلب العبد و سرّه عما سوى الله ، بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض ، و بباطنه عن الأعواض ، و هو ألاّ يأخذ من عرض الدنيا شيئا ، و لا يطلب عما ترك منها عوضا من عاجل و لا آجل ، بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعلة غيره ، و لا لسبب سواه ، و يتجرد بسرّه عن ملاحظة المقامات التي يدخلها ، و التي ينزلها ، بمعنى السكون إليها و الاعتناق لها))[2] هذا المعنى الاصطلاحي للتجرد إذا ما عرفنا أهل الصفّة لوجد ((أنهم قوم تركوا الدنيا فخرجوا عن الأوطان ، و هجروا الأخدان ، و ساحوا في البلاد ، و أجاعوا الأكباد ، و اعروا الأجساد ، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة ، و سد جوعة)) [3] أي أنهم قوم تركوا الدنيا حتى لا تلههم عن عبادة الواحد الأحد أي أنهم تجردوا لعبادة الله ، وهذا هو معنى التجرد في الإسلام فأهل الصفّة هم من تجردوا لعبادة الله و من كثرة حبهم و تجردهم لله تم تسمية التصوف نسبة لهم لتشابه حالهم و حال المتصوفة في تجردهم لعبادة الله وحبه .

كما انه رفض جل الأقوال دون تقديم تبرير لرفضه أو دليل لعدم صحتها فرفض نسبة تسمية التصوف لكونهم في الصف الأول ، أو إلى بني صوفة ، أو نسبوا إلى الصوفانة ، أو إلى صوفة القفا ، أو أنه اشتقاق من صوفي نسبة للصفاء ، مع أن جل هذه الاشتقاقات قد قال بها القدماء و المحدثون ، لكن نجده قد ركز على كون كلمة التصوف جاءت للدلالة على لبس الصوف ، فهذا التأكيد من قبله قد تكون له جذوره المسيحية حيث يقال في رد اللفظ إلى ((الصفاء أو إلي الصف أو إلي أهل الصفة أو إلي شخص في الجاهلية اسمه صوفه أو إلي نبتة في الصحراء المسماة صوفانه أو إلي الصوف أو إلي اللفظ اليوناني سوفيا الذي يعني الحكمة ، فالذين يريدون التصوف إسلاميا خالصا يردون اللفظ إلى الصفاء أو إلى الصف في الصف الأول بين يدي الله أو إلى أهل الصفة من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفة مسجد رسول الله لهم مقاما أو إلى الصوف لباس الزاهدين و المتقشفين ، والذين يردون اللفظ إلى سوفيا اليونانية أو جبيمنوسوفيا الحكيم العاري ليرد التصوف إلي الهند أو إلى الصوف ليرد إلى المسيحية باعتبار الصوف زي الرهبان

---

[1] - القشيري ، الرسالة القشيرية ، مرجع سابق ، ص 282 .

[2] - عبدالمنعم الحفني ، المعجم الصوفي ، دار الرشاد ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997 ، ص 48 . / أنظر ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، مرجع سابق ، ص 77 . / أنظر حسن الشرقاوي ، معجم الصوفية ، مرجع سابق ، ص 81 .

[3] - ابي بكر الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2009 ، ص 58 .

))[1] بذلك يمكن القول أن تركيز " ماسينيون " على كون أصل كلمة التصوف مرجعها لبس الصوف غايته إثبات أن التصوف ذو أصل مسيحي وليس إسلاميا أصيلا ، فلبس الصوف عادة اشتهر بها المسيحيون .

مع أنه يرى أن هذا الزي قد استقبح حوالي عام 100 هـ ((فقيل إنه نصراني دخيل في الإسلام ، و قد عابوا علي فرقد السبخي تلميذ الحسن البصري هذه اللبسة، وروي الجوبياري عن النبي أحاديث لعلها من وضعه ، يستحب فيها لبس الصوف لرجال الدين))[2] فمن الواضح انه يريد أن ينفي استحباب لبس الصوف عند المسلمين لكي يثبت إنها عادة مسيحية و بالتالي تسمية التصوف نسبة للبس الصوف تجعل منه ذو أصول مسيحية ، لكن هناك من الأحاديث ما يثبت عكس ذلك ، فقد استحب رسولنا الكريم عليه الصلاة و السلام لبس الصوف ، ففي باب لبس جبة الصوف في صحيح " البخاري 256 هـ " يذكر حديث عن النبي عليه الصلاة والسلام يقول فيه ((حدثنا أبو نعيم : حدثنا زكريا ، عن عامر، عن عروة بن المغيرة ، عن أبيه رضي الله عنه قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة في سفر ، فقال : (أمعك ماء). قلت : نعم ، فنزل عن راحلته ، فمشى حتى توارى عني في سواد الليل ، ثم جاء ، فأفرغت عليه الإدواة ، فغسل وجهه ويديه ، وعليه جبة من صوف، فلم يستطع أن يخرج ذراعيه منها ، حتى أخرجهما من أسفل الجبة ، فغسل ذراعيه ، ثم مسح برأسه ، ثم هويت لأنزع خفيه ، فقال : (دعهما ، فإني أدخلتهما طاهرتين) . فمسح عليهما))[3] كذلك كان يستحبه سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام ذلك لأنه كان لباس الأنبياء فعن " انس بن مالك 97 هـ " رضي الله عنه إنه قال ((كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يجيب دعوة العبد و يركب الحمار و يلبس الصوف فمن هذا الوجه ذهب قوم إلي أنهم سموا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة ، لأنهم اختارو ا لبس الصوف لكونه كان لباس الأنبياء عليهم السلام))[4] و هنا تجدر الإشارة إلى أن لباس الصوف قد ورد في كتب السنة في باب (اللباس) و لم يرد في باب (الزهد) وهذا له دلالته العميقة من أن النبي صل الله عليه و سلم كان يلبسه على أساس اللباس ربما للبرد و ربما لشيوع استعماله عند العرب آنذاك ، و لم يستعمل على أنه دلالة على الزهد و الورع و التصوف ، وهذا

---

[1] - احمد محمود صبحي ، التصوف إيجابياته و سلبياته ، مرجع سابق ، ص ص 8 ، 9 ./ انظر عبدالقادر احمد عطا ، التصوف الأسلامي بين الاصالة و الاقتباس ، مرجع سابق ، ص ص 182 ، 183 . / انظر عرفان عبدالحميد فتاح ، نشاة الفلسفة الصوفية و تطورها ، مرجع سابق، ص 117 وما بعدها . / انظر الهجويري ، كشف المحجوب ، مرجع سابق، ص 227 . / انظر عبدالحكيم عبدالغني قاسم ، المذاهب الصوفية و مدارسها ، مرجع سابق ، ص 23 . / انظر عبدالفتاح احمد فؤاد ، فلاسفة الأسلام و الصوفية و موقف أهل السنة منهم ، مرجع سابق ، ص ص 202 ، 203 .

[2] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص 28 .

[3] - رواه البخاري في الجامع الصحيح ، حديث رقم 5799 ، ج 4 ، المطبعة السلفية و مكتبتها ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1400 هـ ، ص 56 .

[4]- السهروردي ، عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص 59 .

نراه واضحا فيما روي من أحاديث في باب (اللباس) تحت عنوان (و كان يلبس الصوف) فقد روي ذلك في صحيح مسلم كتاب 2 حديث 79 ، و الترمذي كتاب 22 الباب 10 ، و ابن ماجه كتاب 29 باب 49 و كذا كتاب 72 باب 1 ، مع ما رواه البخاري و غيره [1] بذلك يتضح أن لبس الصوف يعد عادة اشتهر بها نبينا الكريم عليه الصلاة و السلام و الرسل و الأنبياء من قبله فإن صح بمقتضى اللغة نسبة التصوف لظاهر اللبسة ارتداء الصوف فهي لا تعني أن التصوف ذو أصول مسيحية كون أن ارتداء الصوف عادة اختص بها المسيح فقط بل استحبت في الإسلام أيضا ، حيث كان الصوف لباس الزهاد و قبلهم لباس أهل الصفة ولباس الأنبياء .

لكن تسمية التصوف نسبة لظاهر اللبس هو حكم ظاهر على الظاهر فقد يصح على البعض و لا ينطبق على البعض الأخر، فليس كل متصوف يرتدي الصوف ، و لكن له وجه جواز من حيث الاشتقاق اللغوي فيقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فهذا وجه لكنه لا ينكر صحة الوجه أو الاشتقاقات الأخرى فقد اختلف كثيرا حول تحديد مصدر للتصوف و لذلك((يكاد يجمع الدارسون قديما و حديثا على أن التصوف الإسلامي كان وليد حركة الزهد التي وجدت في البصرة و الكوفة ، كما يجمعون أيضا على أن زهاد الكوفة والبصرة كان يغلب عليهم لباس الصوف و مع ذلك لم نجد تعريفا متفقا عليه للتصوف لدي كثير منهم ، ذلك لأن بعضهم نظر في تعريفه للتصوف إلي حال الصوفي وسلوكه ، و بعضهم نظر إلي الأصل اللغوي للكلمة و مصدرها الاشتقاقي و نظر بعضهم إلي لباس الصوف وزيه فنسب إليه ، و لذلك لا نلتقي في هذا المقام بتعريف واحد ومتفق عليه عند الصوفية))[2] فمن الواضح أنه كان كاللقب حيث يقال ((رجل صوفي و للجماعة صوفية ، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له : متصوف ، وللجماعة : المتصوفة ، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق و إلا ظهر فيه أنه كاللقب))[3] مما يعني أن التصوف صفة تلحق بمن ينهج نهج تلك الفئة من العُباد ولا يمكن إرجاعه إلى أصول لغوية وان عومل من حيث الجمع و الإفراد بقواعد اللغة العربية .

---

[1] - راجع فنسنك أ ي ، مفتاح كنوز السنة ، ترجمة محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الحديث ، مصر ، ص 475 . و الزهد ص 268 و بعد.

[2] - محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في الكتاب و السنة ، مرجع سابق ، ص 31 .

[3] - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ،مرجع سابق ، 2001 م ، ص 279./ انظر : محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب و السنة ، مرجع سابق ، ص 33 . / انظر : عرفان عبدالحميد فتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها ، مرجع سابق ، ص 117 .

بعد ذلك يتحدث " ماسينيون " عن ظهور لقب صوفي متى كان و من هو أول من نعت به ومتى ظهر بصيغة الجمع فيقول ((ورد لفظ " صوفي " لقبا مفردا لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي ، إذ نعت به جابر بن حيّان ، وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة ، له في الزهد مذهب خاص ، و أبو هاشم الكوفي المتصوف المشهور ، أما صيغة الجمع " الصوفية " التي ظهرت عام 199 هـ (814 م) في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل – قرابة ذلك العهد فيما يراه المحاسبي و الجاحظ – على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعيا نشأ في الكوفة ، و كان عبْدَك الصوفي آخر أئمته ، و هو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين ، و كان لا يأكل اللحم ، و توفي ببغداد حوالي عام 210 هـ (825 م) و إذن فكلمة " صوفي " كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة))[1] يحدد " ماسينيون " تاريخ ظهور لقب صوفي لأول مرة و يربطه بالكيميائي الشهير " جابر بن حيّان 196 هـ " و " أبو هاشم الكوفي 150 هـ " و لكن إذ ما رجعنا إلى كتب التصوف القديمة لوجدنا خلاف ذلك من حيث ظهور اللقب لأول مرة فعن " الحسن البصري 110 هـ " انه قال ((رأيت صوفيا في الطواف فأعطيه شيئا فلم يأخذ وقال معي أربع دوانيق يكفيني ما معي ، و يشيد هذا ما روي عن سفيان الثوري أنه قال لولا أبوهاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء))[2] وإذا ما رجعنا لتاريخ ميلاد و وفاة كل من " الحسن البصري " و " جابر بن حيّان " لوجدنا " الحسن البصري 21 هـ - 110 هـ " و جابر بن حيّان 101 هـ و بعض المصادر تقر بأنه ولد بتاريخ 117 هـ - و عاش 96 عاما أي توفي 196 هـ " يتضح لنا أن من اعتبره " ماسينيون " أول من لقب بالصوفي إما كان عمره عند وفاة " الحسن البصري 110 هـ " تسع سنوات أو لم يولد بعد ، و في كلى الحالتين فإن " الحسن البصري 110 هـ " قد أطلق لقب صوفي قبل أن ينعت به " جابر بن حيّان 196 هـ" على أحد المتصوفة وجده أثناء الطواف ، ثم بعد ذلك قد يكون " ابوهاشم الصوفي 150 هـ " من أوائل من لقب بذلك حسب ما وصفه به " سفيان الثوري 97 هـ -191 هـ "

و ابعد من ذلك و حسبما ذكر " محمد بن إسحاق بن يسار 151 هـ " في كتابه " أخبار مكة " انه ((قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات ، حتى كان لا يطوف بالبيت أحد ، وكان يجئ من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت و

[1] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 26 ، 27 .

[2] - السهروردي ، عوارف المعارف ، مرجع سابق ، ص 63 ./ انظر : محمد ياسر شرف ، فلسفة التصوف السبعيني ، مرجع سابق ، ص ص 104 ، 105 . / انظر : عبدالقادر عيسى ، حقائق عن التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 28 ، 29 .

ينصرف)) [1] فإن صح هذا القول فهو دليل على أن لفظ صوفي قد عرف قبل الإسلام ، و كان ينعت به أهل الخير و الفضل و الصلاح ، كما أن البعض يرجع لفظ صوفي إلى صوفه وهو ((اسم رجل كان انفرد بخدمة الله سبحانه و تعالى عند بيته الحرام ، و اسمه الغوث بن مرّ)) [2] بذلك يكن لقب صوفي قد اشتق من لقب " الغوث بن مرّ 000 - 000 " وهو ((رجل كان يخدم الكعبة و قد وهبته أمه لخدمة البيت الحرام في العصر الجاهلي ، أي قبل الإسلام بعدة قرون فقد انقطع هذا الرجل للعبادة و خدمة الكعبة و العمل على نظافتها و عنه أخذت قريش فكرة سدنة الكعبة ، و قد أطلق عليه صوفي و عرف بهذا اللقب طوال حياته و يرى أن لفظ التصوف مشتق من أسمه)) [3] و ترجع تسميته بالصوفة لأحد أمرين ((إنما سمّي الغوث بن مر " صوفة " لأنه كان لا يعيش لأمه ولد ، فنذرت لئن عاش لتعلقّن برأسه صوفة و لتجعلنه ربيطاً للكعبة . ففعلت فقيل له صوفة و لولده من بعده وهو الربيط)) [4] أو لقول أمه ((لله عليّ نذر لئن ولد ت غلاماً لأعبدنه للبيت ، فولدت الغوث أكبر من ولد من مر ، فلما ربطته عند البيت أصابه الحر فمرت به ، و قد سقط و زوى و استرخى ، فقالت : ما صار ابني إلاّ صوفة فسمّى صوفة))[5] بذلك يمكن القول أن " صوفي " كلفظ مفرد قد ورد قبل الإسلام بقرون ، و بالتالي لم يكن " جابر بن حيّان 196 هـ " أول من أطلق عليه هذا اللقب ، كذلك لم تكن كلمة صوفي مقصورة في أول أمرها على الكوفة .

أما صيغة الجمع الصوفية فهي من حيث قواعد اللغة تأتي مقترنة بمفرد المصطلح حيث يقال ((رجل صوفي و للجماعة صوفية ، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له : متصوف ، وللجماعة : المتصوفة)) [6] و إذا كان من حيث إطلاق المصطلح على فئة بعينها و ظهورها كمجموعة ، فقد كان إثر محاولة من أوائل الصوفية لتأسيس مدرسة يتم فيها تعليم التصوف بصورة عملية حيث قيل ((إن أول رباط صوفي أنشيء في الرملة بالشام في منتصف القرن الثاني الهجري))[7] فصيغة الجمع الصوفية جاءت مقرونة بمحاولة الصوفية تأسيس مدرسة تضم عددا من

---

[1] - نقلا عن أبي نصر السراج الطوسي ، اللُّمَع ، مرجع سابق ، ص ص 42 ، 43 . / انظر : اسعد السحمراني ، التصوف منشؤه و مصطلحاته ، مرجع سابق ، ص ص 17 ، 18 .

[2] - زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 51 .

[3] - عبدالحكيم عبدالغني قاسم ، المذاهب الصوفية و مدارسها ، مرجع سابق ، ص 22 .

[4] - ابي عبدالله محمد بن اسحاق ابن عباس الفكهي المكيّ ، أخبار مكّة في قديم الدهر و حديثه ، ج 5 ، ت عبدالملك بن عبدالله بن دهيس ، دار خضر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1994 ، ص 203 .

[5] - المرجع نفسه ، ص 203 .

[6] - القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ،مرجع سابق ، 2001 م ، ص 279./ انظر : محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب و السنة ، مرجع سابق ، ص 33 . / انظر : عرفان عبدالحميد فتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية و تطورها ، مرجع سابق ، ص 117 .

[7] - كامل مصطفى الشيبي ، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1997 م ، ص 171 .

المتصوفة لتدريس هذا العلم ، فإن كان المفرد من المصطلح هو صوفي فبطبيعة الحال أذا اجتمع عدد منه في مدرسة أو رباط [1] يطلق عليهم لفظ الصوفية ، بذلك يصح القول أن صيغة الجمع يمكن إرجاعها إلى منتصف القرن الثاني للهجرة بالرملة في الشام و لم يكن مقرونا بتلك الفتنة التي تحدث عنها " ماسينيون " التي وقعت بالاسكندرية بمصر فأظهرت مذهبا من مذاهب التصوف الإسلامي بالكوفة في العراق يمكن أن يكون شيعيا ، ثم أن التصوف الإسلامي لم يتفرع إلى مذاهب كما قال " ماسينيون " حيث قال انه دل على ((مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي)) [2] فالتصوف الإسلامي قد اتجه اتجاهين لا ثالث لهما و هما التصوف السني و التصوف الفلسفي ، و قد سبق و أن ذكرناهما في الفصل الأول ، و كانت نشأتهما بعد هذا التاريخ بكثير .

* * *

[1] - الرباط هو ملجأ الفقراء من الصوفية ، أنظر / مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ،القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 2004 م ، ص 324 .

[2] - ماسينيون ، مرجع سابق ، ص 27 .

معنى الاتحاد و تطوره في تاريخ التصوف :

الاتحاد لغة :

الاتحاد في اللغة : أن يصبح المتعدد واحداً ، وهو مشتق من ((اَتَحَدَ : انفرد و – الشيئان أو الأشياء صارت شيئا واحد)) [1] فالاتحاد لغة صيرورة الشيئان فأكثر شيئا واحد ، و لكن هناك من يرى أن كلمة الاتحاد لم ترد في المعاجم حيث ((لم يذكر أصحاب المعاجم اشتقاقا لكلمة الاتحاد فيما يشتق من وحَدَ و وحَّد و ، ولذا يغلب على الظن أن هذا الاشتقاق بهذه الصيغة مولّدا))[2]

الاتحاد اصطلاحا :

أما الاتحاد اصطلاحا فقد عرف تعريفات كثيرة منها أنه ((حال موجودين مختلفين أو أكثر يؤلفون كلا واحدا من جهة ما ، مثل اتحاد النفس و الجسم)) [3] أي انه يؤلف من موجودين فما فوق يتحدو ن ليكون جسما واحد فهو ((في الأصل صيرورة الشيئين المختلفين شيئا واحدا ، وله عدة درجات : أدناها درجة الإشتراك البسيط في أمور عرضية ، و أعلاها درجة الاتحاد الصوفي ، و ليس المقصود بالاتحاد أن يصير الشيء شيئا آخر ، و لا أن يزول أحد الشيئين و يبقى الآخر ، و إنما المقصود به أن يكون بين الشيئين علاقة يشتركان فيها مع احتفاظ كل منهما بهويته ، مثال ذلك : الاتحاد بطريق التركيب ، وهو أن ينظم شيء إلى آخر فيحصل منهما شيء ثالث)) [4] و بهذا المعنى الأخير يصير الاتحاد بمثابة عملية مزج عنصرين اثنين لإنتاج عنصر ثالث مع الحفاظ على هوية العنصرين المتحدين ، كمزج التراب و الماء لينتج منهما عنصرا ثالثا هو الطين مع المحافظة علي بقاء هوية كلا من التراب و الماء كمكون رئيسي للعنصر الأخير .

---

[1] - مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 2004 م ، ص 1016 . / انظر: الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1985 ، ص 6 ./ انظر : رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 6 ./ انظر : احمد بن عبدالعزيز القصير ، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية ، مكتبة الرشد ناشرون ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2003 م ، ص 44 .

[2] - عبدالرحمن بن محمود نموس ، الصوفية بين الدين و الفلسفة ، دار الايمان للطبع و النشر و التوزيع ، الاسكندرية ، مصر ، د ط ، 2006 ، ص 193 .

[3] - مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 م ، ص 3 . / انظر : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 2 ./ انظر : اندريه لالاند ، موسوعة لا لاند الفلسفية ، ت خليل احمد خليل ، المجلد الثالث ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2001 م ، ص 1494 .

[4] - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان ، د ط ، 1982 ، ص ص 34 ، 35 . / انظر : رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 ، ص 6 . / انظر : محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، ج 1 ، ت عبدالله الخالدي ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1996 ، ص 91 .

أما الاتحاد في عُرف السالكين هو ((أعلى مقامات النفس و يصبح معه الواصل و كأنه و الباري شيء و احد ، فيخترق الحجب و يرى ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر)) [1] فالاتحاد مرحلة تمحى فيها كل صفات الجسم و يزول كل ما هو مادي و لا يبقى إلا ما هو روحاني ، و عند ذلك يصير الاتحاد اتحاد الإنسان بالله ، فيصبح علمه علم الله ، و عظمته مستمدة من عظمة الله و قدرته من القدرة الإلاهية فهو ((اختلاط و امتزاج الخالق بالمخلوق ، فيكونا بعد الاتحاد ذاتا واحدة)) [2] و هو كذلك ((شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه ، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فأنه محال)) [3] فالصوفي إذ ما تعثر في وجده ونطق في حالة لا وعيه ، في لحظة عشقه و لذته ، إذ نطق بكلمات تبدو غريبة علي سامعيه ممن هم أهل العقل و النظر ، فيقال عنهم أنهم من أهل الحلول و الاتحاد ، و هناك الكثير ممن يخلطون بينهما مع الاختلاف الكبير بين الحلول و الاتحاد ، فقد تباينت الآراء حول مفهوم الاتحاد و الحلول و ما المراد بهما ، ففريق يرى ((أنهما مترادفان ، متفقان في المعنى ، فالحلول عندهم : اتحاد الله بخلقه ، و الاتحاد عنهم : حلول الله بخلقه)) [4] وهي فرقة لا ترى فرقا بين الاتحاد بين الله و خلقه أو حلول الله في خلقه ، و الأخر يرى ((أن الحلول له معنى مباين لمعنى الاتحاد))[5] و مع ذلك اختلفوا في تحديد معنى كل منهما .

لكن هنالك فرقا بين الحلول و الاتحاد ، فالحلول هو نزول الذات الإلهية في الذات البشرية ، و دخولها فيها ، فيكون المخلوق ظرفا للخالق ، أما الاتحاد فهو اختلاط و امتزاج بين الخالق و المخلوق ، فيكونا بعد الاتحاد ذاتا واحدة ، و مما يرجح ذلك انه موافق لمدلولهما اللغوي فالحلول لغة : النزول بالمكان ، و الاتحاد كون المتعدد واحد ، أي أن يحدث امتزاج بينهما فبدونه يحدث أمر من اثنان ، إما أن تبقى إحدى الذاتان و تفنى الأخرى ، وذلك منافيا لمعنى الاتحاد ، أو تبقى الذاتان ويكون مع ذلك البقاء للذاتان التعدد الذي هو منافي للاتحاد ، ونجد أن " ابن تيمية 728 هـ " في كتابه " الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح " قد قال بالاختلاط و الامتزاج في اتحاد الخالق بالمخلوق فيما قاله كثير من النصارى حول مسألة اتحاد

[1] - مراد وهبه ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 3 .
[2]- احمد بن عبدالعزيز القصير ، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية ، مرجع سابق ، ص 45 .
[3] - عبدالرازق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، مرجع سابق ، ص 49 . / انظر : عبدالمنعم الحفني ، المعجم الصوفي ، مرجع سابق ، ص 11 . / انظر : ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، مرجع سابق ، ص 45 . / انظر : عبدالرحمن بن محمود نموس ، الصوفية بين الدين و الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 193 . / انظر : رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 6 . / انظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 35 . / انظر : الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مرجع سابق ، ص 6 .
[4] - احمد بن عبدالعزيز القصير ، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية ، مرجع سابق ، ص 45 .
[5] - المرجع نفسه ، ص 45 .

اللاهوت بالناسوت فيقولون ((إن اللاهوت و الناسوت اختلطا و امتزجا ، كما يختلط الماء و اللبن ، و الماء ، و الخمر ، و هذا القول هو حقيقة الاتحاد ، لا يعقل الاتحاد إلا هكذا)) [1] بذلك يكون الفرق واضحا بيّناً بين الاتحاد و الحلول هذا مع مراعاة الرأي القائل بالاتفاق بينهما .

أما الاتحاد في نظر " ماسينيون " و تطوره في تاريخ التصوف له أسس و قواعد تخرج عن الإطار العام للتصوف الإسلامي لتصل إلى الديانة المسيحية و إلى الإلهيات المنحولة " لأرسطو " و يقدم لذلك في حديثه عن تاريخ الاتحاد الصوفي منطلقا من بدايات التصوف حيث يرى أن ((التصوف في أول عهده يدور حول نقطتين : أولاهما أن العكوف على العبادة يولد في النفس " فوائد " هي الحقائق الروحية ، و قد أنكر الحشوية ذلك ، وثانيتها أن علم القلوب يفيض عن النفس " معرفة " تنطوي على استعداد الإرادة لتلقي هذه الفوائد ، و قد أنكر المعتزلة ذلك و قنعوا بمعرفة النفس معرفة نظرية)) [2] لكن وجب التنويه على أمرين حول فهمه للاتحاد : أولهما خطأه الشنيع عن اتهام الحشوية – وهم أهل الرواية من المحدثين – أنهم أنكروا أن العكوف على العبادة يولد في النفس حقائق روحية ، فهذا ما يؤكدوه اعتمادا على نصوص السنة و الأثر حصول ذلك و إلا فما معنى عملهم بالحديث ((إن الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرَّب إلي عبدي بشيءٍ أحب إلي مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه))[3] أليست هذه حقائق روحية تولدت اثر العبادة ؟ هذا أمر لا يحتاج لبحث دقيق في الكشف عنه فيما دونوه من شروح ، و الأمر الثاني : و هو قوله أن المعتزله أنكروا ذلك وهذا خطأ آخر أبشع من سابقه لأن المعتزله ما أنكروه هو القول بفيض النفس بالمعرفة على الطريقة الأفلاطونية الغنوصية فهو أمر يتعلق بمنهجهم العقلي الذي ينكر المعرفة الفيضية ، ولكن عن طريق الحياة الروحية فأعتقد أن " ماسينيون " لم يطلع على كتب المعتزله ليرى ذلك بوضوح .

كما نجده يحاول أن يربط بين الحقائق الروحية و معرفة النفس التي تتلقاها من علم القلوب ، وهي بدورها – أي المعرفة – تحتوي على استعداد الإرادة لتتلقى الفوائد المولدة في النفس جراء العكوف على العبادة و الذي يولد بدوره الحقائق الروحية ، و لكن العكوف على العبادة يولد علم القلوب وهو بدوره يولد

---

[1] - ابن تيميه ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ج 4 ، ت علي بن حسن بن ناصر و آخرون ، دار العاصمة للنشر و التوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 2 ، 1999 م ، ص ص 7 ، 8 .

[2] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 35 ، 36 .

[3] - صحيح البخاري ، كتاب الرقائق ، حديث رقم 6502 ، دار بيت الأفكار الدولية ، عمان ، الأردن ، د ط ، 2012 م ص 734 .

الحقائق الروحية ، فالحقائق الروحية لا تولد إلا من قلب عاكف خاشع عابد لله ، و بالتالي فالنقطتين التي تحدث عنهما " ماسينيون " وجعلهما أساسا يدور حوله التصوف في أول أمره ، ما هما إلا جزء لا يتجزأ بل أن النقطة الثانية آلا وهي علم القلوب تعد بمثابة الكل الذي ينطوي تحته الجزء وهو الحقائق الروحية و بالتالي لا يصح أن تقدم الحقائق الروحية على أساس أنها فوائد وأن علم القلوب ينطوي على معرفة تنطوي بدورها على استعداد لتلقي فوائد الحقائق الروحية .

بعد ذلك يتحدث عن الفضائل و الفوائد فيقول ((إن بعض الفضائل يكتسب و بعض الفوائد يتلقى كما هو الحال عند القديس يوحنا قليماقوس)) [1] فنجده هنا يحاول الربط بين فكر القديس " يوحنا قليماقوس 606 م " و نظرة الصوفية للفضائل حيث يبين من ذلك ربط الأسس المسيحية بالفكر الصوفي الإسلامي ، أي أن للتصوف الإسلامي جذور في المسيحية ، و لكن للأديان في بعض القضايا مساحات مشتركة فلا ننكر أن هناك مساحات مشتركة بين الدين الإسلامي و المسيحي و غيره من الأديان على الأخص التوحيدية منها ذات الوحي الإلهي على أن لا يخل هذا الاشتراك بأصول العقيدة الإسلامية ، فعلى سبيل المثال أن شعيرة الصلاة مشتركة بين الديانات فهل نقول أن للإسلام جذوره المسيحية أو البوذية حيث أن الصلاة شعيرة وجدت في الديانة المسيحية و الديانة البوذية قبل الإسلام ، كذلك الحج كان معروفا قبل الإسلام ، و لكن الحج و الصلاة وفق العقيدة الإسلامية مختلفتان عن غيرهما من الديانات الأخرى ، و كذلك الأمر ينسحب على ما ذكره " ماسينيون " عن مسألة الفضائل ، ثم نجده يخالف نفسه في ما ذكره عن الفوائد حيث يقول أن الفوائد تتم بالتلقي ، نجده في نص سابق يذكر أن الفوائد تتم عن طريق العكوف على العبادة ((العكوف على العبادة يولد في النفس فوائد)) [2] و إذا كان الحصول على الفوائد يتم عن طريق العكوف على العبادة فهي بالتالي تكون بالاكتساب و ليس بالتلقي .

ثم يحاول " ماسينيون " أن يعلل عدم الاتفاق الحادث حول تفسير الاتحاد الصوفي ليرجعه إلى تسرب الفلسفة اليونانية للفكر الإسلامي ، فيرى أن الفلسفة اليونانية قد تسربت للفكر الإسلامي ((و أخذ سلطانها يزداد باطراد منذ أيام ألاّأدرية القرامطة القدامى و الرازي الطبيب إلى عهد أبن سينا ، و كان من نتيجة ذلك أن استحدث في القرن الرابع للهجرة مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها يفهم منها أن الروح و النفوس جواهر غير مادية ، و أن ثمة معاني عامة و سلسلة من العلل الثانية و غير ذلك ، و أن هذه المصطلحات اختلطت بالإلهيات المنحولة

[1] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص 36 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 35 .

لأرسطو و بمثل أفلاطون و فيوضات أفلوطين و قد كان لهذا كله أثر بالغ في تطور التصوف))[1] بذلك يجعل من الفكر الإسلامي تابعا للفكر الفلسفي اليوناني و كأنه فصل من فصوله ، أو أن مفكري الفكر الإسلامي لم يقوموا إلا بالترجمة و النقل من الفكر اليوناني و لا توجد لديهم أي لمسات إبداعية ، لكن كما هو معلوم أن الحضارات أو الثقافات الإنسانية حلقات متصلة بينها علاقات التبادل الفكري فكل حضارة تأخذ عن سابقتها ما يتماشى معها و تترك مالا يعنيها و كذلك تعطي بعض فكرها للحضارة اللاحقة ، و هكذا دواليك وهو ما يعرف بمسألة التبادل الحضاري ، و الأمر ينسحب على الحضارة العربية الإسلامية فقد أخذت عن حضارات سبقتها منها الحضارة الغربية اليونانية ، ولكن هذا التبادل الحضاري كان وفق شروط وليس أخذا عشوائيا غير مقيد فكانت العقيدة الإسلامية هي الشرط و القيد الرئيس في مسألة التبادل الحضاري ، حيث أخذت الحضارة العربية الإسلامية عن سابقتها ما يتماشى و عقيدتها الإسلامية بعد تنقيحه من شوائب و عوالق الحضارة المأخوذ منها ، كما رفضت – أي الحضارة الإسلامية – أي أفكار مناقضة لأصل العقيدة الإسلامية ، و بما أن التصوف الإسلامي يندرج تحت مظلة الحضارة الإسلامية فينسحب عليه ما ينسحب على الحضارة الإسلامية ، فهو يتبادل فكريا مع العلوم الأخرى من الحضارات السابقة وفق شروط التبادل الحضاري ، مع مراعا ة بعض الآراء المتطرفة و التي نقلت دون تنقيح وهو يعاب على ناقليها لا على الحضارة برمتها أو على العلم المندرج تحت الحضارة كالتصوف مثلا برمته .

بعد هذا المخاض العسير يرى " ماسينيون " أن هناك ((ضروب ثلاثة في تفسير الاتحاد الصوفي تفسيرا فلسفيا :

أ- فالاتحادية – من ابن مسرة و إخوان الصفاء إلى الفارابي وابن قسي – يقولون إن الاتحاد هو تأليف معان بتأثير العقل الفعال (و العقل الفعال هو الفيض الإلهي ، و الفيض الإلهي هو النور المحمدي عند القرامطة و السالمية) على النفس المنفعلة.

ب - و الإشراقية – من السهروردي الحلبي و الجِلْدَكي إلى الدوّاني و صدر الدين الشيرازي – يقولون بتجوهر النفس و تألق النور الإلهي في إشراقات العقل الفعال .

ج - و الوصولية – من ابن سينا إلى ابن طفيل و ابن سبعين – يلتزمون القول بأن النفس تصل إلى موافقة الحق ، و من ثم تشعر بوجود جامع لا تكثّر فيه ولا تعدد و لا تفرقة بأي وجه من الوجوه .))[2] هنا نجد " ماسينيون " قد فسر معنى الاتحاد تفسيرا فلسفيا وهذا الجانب من التصوف – أي التصوف الفلسفي – هو الاتجاه الذي

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 39 .

[2] - المرجع نفسه ، ص ص 39 ، 40 .

يحمل جملة الآراء المتطرفة في التصوف ، وهو قد يكون ما دفعه إلى جعل التصوف ذو أصول هندوسية أو بوذية أو يونانية أو مسيحية وذلك لكثرة التشابه بين عقائد صوفية الفكر الفلسفي الإسلامي و عقائد الديانات الوضعية و الفكر الفلسفي الغير إسلامي ، ثم نجده في جل تحليلاته للتصوف لم يذكر اتجاهات التصوف الإسلامي السني منه و الفلسفي ، بل نجده قد تعامل معه على أساس انه تصوف فلسفي وهذا خطأ منهجي لا يغتفر في جهل اتجاهات التصوف الإسلامي السني و الفلسفي .

كذلك لم يفرق بين الإتحاد و الإشراق و الإتصال أو الوصولية ، فقد فسر الاتحاد على أساس أنه يحمل نفس المدلول مع الاختلاف الكبير بينها ، فالاتحاد كما سبق أن ذكرنا هو ((حال موجودين مختلفين أو أكثر يؤلفون كلا واحدا من جهة ما ، مثل اتحاد النفس و الجسم)) [1] و أنه ((في الأصل صيرورة الشيئين المختلفين شيئا واحدا ، وله عدة درجات : أدناها درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية ، و أعلاها درجة الإتحاد الصوفي ، و ليس المقصود بالاتحاد أن يصير الشيء شيئا آخر ، و لا أن يزول أحد الشيئين و يبقى الآخر ، و إنما المقصود به أن يكون بين الشيئين علاقة يشتركان فيها مع احتفاظ كل منهما بهويته ، مثال ذلك : الاتحاد بطريق التركيب ، وهو أن ينظم شيء إلى آخر فيحصل منهما شيء ثالث)) [2] ثم ما الخلط الغريب الذي جعله بين الاتحاد و الإشراقية ، دائما كان الخلط بين الحلول و الاتحاد و كذلك بين الاتحاد و وحدة الوجود .

ولكن جعل الاتحاد و الإشراقية معنيان لمدلول واحد فهو أمر غريب ، فالإشراقية التي اشتهر بها " السهروردي 632 " و مذهبه الإشراقي ((يقوم أساسا على فكرة نور الأنوار ، فهو في رحلته الصوفية يتكلم بتعبيرات و اصطلاحات غريبة ، و في كتابه " هيكل النور " يقول في الإشراق : يا قيوم ، أيدنا بالنور ، وثبتنا على النور ، و احشرنا إلى النور ، واجعل منتهى مطلبنا رضاك ، و أقصى مقاصدنا ما يعدنا لأن نلقاك ، ......)) [3] و الإشراق أيضا في اصطلاح الحكماء هو ((ظهور الأنوار العقلية و لمعانها و فيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية)) [4] فلم يتحدث صاحب حكمة الإشراق عن كونه نوعا من تجوهر النفس و تألق النور الإلهي في إشراقات العقل الفعال كما فعل " ماسينيون " بل

---

[1] - مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 3 . / انظر : مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 2 ./ انظر : اندريه لالاند ، موسوعة لا لاند الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 1494 .

[2] - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ص ص 34 ، 35 . / انظر : رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي ، مرجع سابق ص 6 . / انظر : محمد علي التهانوي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 91 .

[3] - حسن الشرقاوي ، معجم الصوفية ، مرجع سابق ، ص 47 .

[4] - السهروردي ، حكمة الإشراق ، تصحيح هنري كربان ، دار مشكاة علوم إنساني ، طهران ، إيران ، د ط ، 1952 ، ص 298 .

اظهر لنا أن الإشراق يحدث عندما تفيض الأنوار العقلية على النفوس المتجردة من المواد الجسمية .

كذلك جعل " ماسينيون " الوصولية أو الاتصال صورة من صور الاتحاد فإذا رجعنا لأصلها اللغوي ((الاتصال و الوصلة : ما اتصل بالشيء . قال الليث : كل شيء اتصل بشيء فما بينهما وصلة و الجمع وُصَلُ . و يقال ، وصل فلان رحمه يصلها صلة . و بينهما وُصَلَةُ أي اتصال و ذريعة)) [1] أي أن الاتصال هو وسيلة تصل بين شيء و آخر ، و الوصولية هم الذين يرون أن هناك اتصال بين النفس و الحق في وجود جامع لا يعتريه الكثرة ولا التعدد و لا التفرقة ، أي أن الوصولية هم من يرون بالاتصال بين العبد و ربه و تم تسميتهم وصولية نسبة للاتصال كالإشراقية نسبة للإشراق و الاتحادية نسبة للاتحاد ، و إذ رجعنا لمفهوم الاتصال في كتب التصوف وجدناه يعني ((أن ينفصل بسره عما سوى الله ، فلا يرى بسره – بمعنى التعظيم – غيره ، ولا يسمع إلا منه ، و قال النوري : الاتصال : مكاشفات القلوب ، ومشاهدات الأسرار ، مكاشفات القلوب : كقول حارثة : كأني أنظر إلى عرش ربي بارزا ، و مشاهدات الأسرار : كقوله عليه السلام : أعبد الله كأنك تراه ، وكقول ابن عمر : كنا نتراءى الله في ذلك المكان)) [2] كما يرى البعض أن الاتصال هو ((وصول السر إلى مقام الذهول ، معناه : أن يشغله تعظيم الله ، عن تعظيم سواه ، و قال بعض الكبار : الاتصال : أن لا يشهد العبد غير خالقه ، و لا يتصل بسره خاطر لغير صانعه)) [3] و الحق أن هناك تشابه كبير بين الاتصال و الاتحاد

و لكن إذا نظرنا للاتحاد على أساس أنه ((أعلى مقامات النفس و يصبح معه الواصل و كأنه و الباري شيء و احد ، فيخترق الحجب و يرى ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر)) [4] يتضح لنا أن هناك فرق بين المدلولين ، فالاتحاد هو عملية مزج بين اثنين ، أي يصبح الواصل و الباري كأنهما شيء واحد ، أي إنهما في الواقع لا يصبحا شيئا واحدا ولكن و كأنهما واحد بذلك يكون الاتحاد غاية يسعى إليها الواصل لينهل من علم الله ، و الإتصال من وجهة نظرنا هو الوسيلة التي تحقق للواصل مبتغاه ، أي الإتصال هو وسيلة الواصل لإتحاده بخالقه فعن طريقه يكون الواصل و كأنه و الباري شيء واحد فلا يمكن أن يتم الاتحاد إلا عن طريق الاتصال ، و اعتقد أن الأمر ينسحب كذلك على بقية

[1] - ابن منظور ، لسان العرب ، ت عبدالله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 4851 .
[2] - الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، ت احمد السايح ، توفيق وهبة ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2009 ، ص 152 .
[3] - المرجع نفسه ، ص 152 .
[4] - مراد وهبه ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 3 .

المفاهيم ، فلو لم يكن هناك اتصال لما كان هناك اتحاد و لا إشراق و لا وحدة وجود ولا حلول ، فالاتصال هو وسيلة مشتركة بين المفاهيم السابقة ، و هو ما يحدث الخلط بين المفاهيم ، فالناظر إلى الاتحاد أو إلى الحلول أو الإشراق أو إلى وحدة الوجود على أساس أنها وسائل لا غايات يخلط بينها ، و لكن أذا نظرنا إليها على أساس أنها غاية نفرق بينها ، وهي لا تتشابه إلا في وسيلتها وهي الاتصال ، و بما أن الأمر يحدث بين العبد و ربه فكان لزاما وجود وسيلة لذلك فكانت هي الاتصال و كانت هي وجه الشبه بينها .



أهم آراء ماسينيون وجهوده في الفكر الصوفي للحلاج:

إن اغلب أعمال " ماسينيون " الكبرى تمثلت في أبحاثه و دراساته الموسوعية عن " الحلاج 309 هـ " شهيد الحقيقة في بغداد على حد تعبيره ، وهو ((الحسين بن منصور ، و كنيته مغيث ، وهو من أهل بيضاء فارس ، و نشأ بواسط ، و العراق ، و صحب الجنيد ، و أبا الحسين النورى ، و عمرا المكي ، و الفوطي ، و غيرهم ، و المشايخ في أمره مختلفون ، رده أكثر المشايخ ، و نفوه ، و أبو أن يكون له قدم في التصوف ، و قبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء ، و أبو عبدالله محمد بن خفيف ، و أبوالقاسم ، إبراهيم بين محمد النصراباذي ، و أثنوا عليه ، و صححوا له حاله ، و حكوا عنه كلامه ، و جعلوه أحد المحققين ، حتى قال محمد بن خفيف : الحسين بين منصور عالم رباني ، قتل ببغداد بباب الطاق ، يوم الثلاثاء ، لست بقين من ذي القعدة ، سنة تسع و ثلاثمائة))[1] و كانت هذه الدراسات الموسوعية متمثلة في حياة " الحلاج " و فكره و آثاره و قصائده و نصوصه الصوفية و بحوثه الفلكلورية و عذاباته النفسية ، و بموته مات التصوف الإسلامي – على حد قوله - من هنا ارتكزت أبحاث " ماسينيون " في مشروع قراءة " الحلاج " و مراجعة بعض محاولات ترجمة نصوصه و إشكالية تلك المراجعة ((تندرج في تلمس نظرة جديدة إلى الفكر الصوفي تأخذ بعين الإعتبار محور (تصوف الحلاج / الإستشراق) ، بسبب العلائق العضوية التي تربط هذا المحور بنتائج مهمة تشمل العقائدي و المعرفي و الوجودي))[2] بذلك تكون المنطلقات الأساسية مرتبطة بنقد الجهود الاستشراقية بصورة عامة التي توجه بصورة مباشرة للنص الصوفي ، و بصورة خاصة لجهود " ماسينيون " التي كان لها أثرها في تفاصيل تلقي الإسلام و روحانيته في الفكر الغربي ، و هناك ((شروط و محددات للتعامل مع الحقيقة الصوفية من خلال كشف العلاقة بين محورين متداخلين :

- إصرار الأطروحة الاستشراقية على الأصل الدخيل لتصوف الحلاج
- جعل الأصل الإسلامي نسبي النزعة باعتباره الموقف الرسمي

---

[1] - أبي عبدالرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، ت مصطفى عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2002 م ، ص ص 236 ، 237 . / انظر : عبدالوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج 1 ، ت احمد السايح ، توفيق وهبه ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 2008 م ، ص 195 . / انظر : عبدالمنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية أعلام التصوف و المنكرين عليه و الطرق الصوفية ، دار الرشاد ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1992 م ، ص 126 . / انظر : ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج 2 ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت ، ص 253 .

[2] - قاسم محمد عباس ، الحلاج الأعمال الكاملة (التفسير ، الطواسين ، بستان المعرفة ، نصوص الولاية ، المرويات ، اليوان) دار رياض الريس للكتب و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2002 م ، ص 14 .

فكلى المحورين ينتهيان إلى إشكالية تعرقل تحديد دور التصوف الإسلامي ذاته))[1]و ما يهمنا في هذا الصدد جهود " ماسينيون " و أرائه في الفكر الصوفي " للحلاج "

فقد تعرض " ماسينيون " لقول " الحلاج " (أنا الحق) و حاول تأويلها بوصف " الحلاج " بالمتآله ، وهو كما يراه " ماسينيون " يصف الألوهية بالتنزيه و التجرد ، وهو ما جعله عند بعض الصوفية من أهل السنة و خصوصا في التوحيد ، و في حادثة (أنا الحق) يرى " ماسينيون " أن " الحلاج " قد ((تنبه في داخله مبكرا (قبل رحلته إلى خراسان) إلى هدف النداء الصوفي في المطلق ، فقد تعرف مذ كان في بغداد إلى نظريات البسطامي و الترمذي عبر الجنيد ، و قاده نفاذ بصيرته في التحليل و ثباته في الإرادة إلى صياغة التبادل الصوفي للإيرادات ، و أزفت الساعة عبر بينة جلية نابعة من الذات لا يشوبها لبس و لا يخالطها تسويغ ، و كانت الكلمة (أنا الحق) ، أي (أنا) أناي أنا هي الله ، و وصفت هذه الكلمة الحلاج في كلّ الفكر الإسلامي الذي تراكم بعده ، فهي إشارة ندائه الروحي و دافع إدانته و انتصاره استشهاده)) [2] يبدو أن مقولة أنا الحق قد أخذت صدى – و بسوء فهم - اكبر مما هي عليه ، حيث استخدمت عند الصوفية للدلالة على الخالق و ليس المخلوق ، ولا نعتقد أنه وعلى الإطلاق قد خطر ببال " الحلاج " أن مقولته هذه تعني أنه هو الله أو أنه اتحد بالله أو أن الله قد حل فيه على نحو ما اتهم به ، بل على العكس من ذلك نجد له كلاما صريحا و واضحا في نفي تلك الأقاويل ، فنجده في طاسين التوحيد يقول ((الحق واحد ، أحد ، وحيد ، موحد ، و الواحد و التوحيد في و عن علم التوحيد مفرد ، مجرد ، التوحيد صفة الموَحّد ، لا صفة الموَحِّدِ)) [3] وهو كلام واضح بين في التوحد ،لا يشوبه شبهات الحلول و الإتحاد التي اتهم بها .

كما أن له كلام آخر صريح ينفي شبهة الحلولية هذه في مُناجياته و التي تعد من أقدم الأصول الباقية في سيرته ، حيث يقول ((من ظن أن الإلهيّة تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهيّة فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته و صفاته عن ذوات الخلق و صفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، و لا يشبهونه بشيء من الأشياء ، وكيف يتصور الشبه بين القديم و المحدث ، و من زعم أن الباري في مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل في الأوهام

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 15 .

[2] - ماسينيون ، آلام الحلاج ، ت الحسين مصطفى حلاج ، شركة قدمس للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004 ، ص 142 .

[3] - قاسم محمد عباس ، الحلاج الأعمال الكاملة (التفسير ، الطواسين ، بستان المعرفة ، نصوص الولاية ، المرويات ، اليوان) مرجع سابق ، ص 203 . / انظر : مصطفى غالب ، الحلاج ، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1982 ، ص 110 .

أو يدخل تحت الصفة و النعت فقد أشرك))[1] و هذا ينفي عنه كونه حلوليا أو اتحاديا فقد اعتبر الاتحاد كفرا و الحلول شركا ، و الغريب في الأمر أن الناظر لمقولته أنا الحق يلتمس فيها اتحادا و كأنه اتحاد مع الله و ليس حلولا ، فلو قال الحق أنا لكان ذلك حلولا ، و لكنه قال أنا الحق أي انه صار و الحق شيئا واحدا وهذا هو صميم مفهوم الإتحاد ، ولو انه قال الحق أنا أي أن الحق حل فيه و تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، و هنا نلاحظ تناقض بين مقولتيه ففي النص السابق أنكر الاتحاد و اعتبره كفرا و أنكر الحلول و عده شركا ، وهذا التناقض يوصلنا إلى أمر من أثنين ، أولهم انه قد فهم ما قاله خطأ و قد كيد له فقد يكون قد قالها في لحظة سكر و لحظة فناء ، أي انه من فرط حبه لله و كثرة عبادته و تقربه لله اعتبر نفسه و كأنه و الحق شيئا واحد ا، و هذا ما يمكن أن نلتمسه في هذا الحديث القدسي ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((إن الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرَّب إلي عبدي بشيءٍ أحب إلي مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، وإن سألني أعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه))[2] مع التأكيد على أنه لا نقول أن معني الحديث السابق هو الحلول أو الاتحاد و لكن ربما يكون قد فهم الأمر و كأنه هكذا ، و الأمر الأخر أنه لم يقل مقولته " أنا الحق " و قد دست عليه ونسب له قول ما لم يقل .

في هذا الصدد نجد " ماسينيون " يحاول البحث عن حقيقة فيما قد قيلت هذه المقولة أم لا ، ومتى كان ذلك ، و في أي عمل من أعمالة وردت ؟ ، فنجده يرى أن هناك قولين في صحة قولها أو نسبتها " للحلاج 309 هـ " ((1 – يقول إسناد صوفي بأنه قالها أمام " الجنيد 297 هـ " ، قبل القطيعة بينهما ، و ها هما الروايتان الأوليتان المعروفتان :

أ – البغدادي ، شافعي أشعري من خراسان ، نحو عام (400 هـ) ، يقول في الفرق بين الفرق : (وروي أن الحلاج مر يوما على الجنيد فقال له أنا الحق فقال أنت بالحق أي خشبة تفسد)

ب – الهروي ، حنبلي معاد للأشعرية من خراسان ، نحو (470 هـ) ، في الطبقات : (جاء الحلاج يوما و دق باب الجنيد ، فقال الجنيد : من أنت ؟ قال : حق

[1] - ماسينيون و كراوس ، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2009 م ، ص 47 ./ انظر : عبدالرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط 3 ، 1978 ،وهي دراسة مترجمة عن المنحى الشخصي للحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام ، نشر في مجلة الله حي ، عدد 4 ،1945 م ، ص 78 .

[2] - صحيح البخاري ، كتاب الرقائق ، حديث رقم 6502 ، انظر ص 86 من بحثنا هذا .

فقال الجنيد : بل بحق ، ثم قال : أي خشبة تفسدها ؟) و وفقا للقصّار [1] ، أنبأه الجنيد بهذا عند عودته من الحج الأول ، و يضيف القصّار أن الحلاج رد عليه بنبوءة يوم أخضب الخشبة بدمي تعود أنت للبس عباءة الفقيه)) [2] بناء عليه يتضح صحة نسبتها للحلاج ، أي أنها قد وردت فعلا عنه ، وقد قالها " للجنيد 297 هـ "

و القول الأخر ((يظهر القول في أحد تحقيقات أخبار الحلاج (رقم 74) ، في البيت الثاني المعتل الوزن من أبيات حلاجية مشهورة منذ أيام ابن خفيف : مع الإشارة إلى أمنية : (وحّدني واحدي ... (ثاني بيت) أنا الحق و الحق للحق حق لابس ذاته فما ثم فرق)) [3] وفي القول الثاني إثبات على أنها قد وردت عنه ، فهي مقولته الشهير التي كانت سببا في صلبه و تقطيع أوصاله ، و مهما كانت تعليلاته و تفسيراته التي لم يعلنها لهذه المقولة فمن غير الجائز المجاهرة بها فقد أودت بحياة قائلها و أحدثت انقساما بين الصفوف بين مؤيد لفكره و معارض ، فالأمر عندما يتعلق بالذات الإلهية يكن على درجة عالية من الحساسية ، فمثل تلك الأمور كان مدخلا استغل بشكل سيء لترويج و إدخال عقائد أجنبية على التصوف بصفة خاصة و على الإسلام عامة كالغنوصية [4] و الفيدا [5] و غيرها .

كما يرى " ماسينيون " أن مرحلة الترجمة ترجمة التراث الفكري الغربي اليوناني إلى الحضارة العربية الإسلامية كان له دورا هاما في تشكيل بناء الفكر الصوفي " للحلاج " ، فيرى أن تلك النهضة كانت على هيئة غنوصية هلنستية جاءت لترفض جهل السنة المحافظين ، فقد قبل ((الحلاج من وجهة نظر التقنية الاستدلالية و عرض البراهين ، معطيات آلة أرسطو ، علي نحو أكثر كمالا ، واستخدم الطبقات العشر و الأسباب الأربعة ، و قد بنيت طواسينه الخمسة الأخيرة على القياس ، لكنه ذهب أبعد من ذلك أيضا : لقد دعا نفسه ناموسيا ما يذكر بسقراط و وعظ باسم الله الحق ، وهو اسم متعارف عليه عند كثير من الحركات الدينية ، و إن كان أستاذه التستري ، وقد أعطاه قيمة قبله ، فقد أخذها هو على إطلاقها كما فسرها اليونان ، (معل العلل) ، إذا فهو ليس اسما من تسعة و تسعين اسما لله في الإسلام ، بل الحقيقة الواحدة التي شكلت الآحاد ، التي وحدت الأعراب ،..... ، ناهيك بأنه أخذ بمبدأ أفلاطون في المسألة الهندسية ، لقد سمحت هذه المصادر

---

[1] - ابراهيم ابن داوود القصّار الرقي ، مات معمرا سنة 326 هـ . أنظر الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج 1 ، مرجع سابق ،ص 185

[2] - ماسينيون ، الأم الحلاج ، مرجع سابق ، ص 142 .

[3] - المرجع نفسه ، ص ص 142 ، 143 .

[4] - الغنوصية Gnosticism: الغنوص أو الغنوسيس هى كلمة يونانية الأصل معناها المعرفة ، غير انها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 186 . /انظر : عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة و الفلاسفة ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 934 .

[5] - الفيدانتا نسبة إلى الفيدا كتاب الهندوس المقدس ، وهي كلمة سنسكريتية معناها العلم أو المعرفة ، انظر / جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ت كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 199 ، الكويت ، د ط ، 1995 ، ص 35 .

للحلاج أن يعلن أن وجوده هو خارج حيز و زمان الجوهر الروحاني ، حيث تصبح النفس لا مادية ، واحدة في اتحاد منزه مميز ، هو اتحاد الكثرة))[1] بذلك يكون "الحلاج " و بهذه الصورة التي قدمها " ماسينيون " خارج الملة الإسلامية ، و كأنه قد عاش في كنف بيئة غنوصية هلنستية استقى منها جل بنائه الفكري ، ولم يترعرع أو يعش يوما من الأيام في ظل الحضارة العربية الإسلامية .

و لكن " الحلاج " قد تربى على يد شيخ من كبار الصوفية من أصحاب التصوف السني وهو " الجنيد البغدادي 297 هـ " و إن حدث خلاف بينهما حول قضية مقولة " الحلاج " الشهيرة (أنا الحق) حتى و إن أتهم " الحلاج " بالحلولية و الاتحادية رغم نفيه لهما في النص السابق الذكر حيث يقول ((من ظن أن الإلهيّة تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهيّة فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته و صفاته عن ذوات الخلق و صفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، و لا يشبهونه بشيء من الأشياء ، وكيف يتصور الشبه بين القديم و المحدث ، و من زعم أن الباري في مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل في الأوهام أو يدخل تحت الصفة و النعت فقد أشرك))[2] لكن لم يكن " الحلاج يوما غنوصيا يستقي بنيته الفكرية من أسس ذات قاعدة غير إسلامية - رغم شطحاته – و يثبت من خلالها أنه موجود خارج الزمان و المكان ، و أن يجعل من نفسه قانونا و واعظا يعظ باسم الله ، فهذه أشارة توحي بأن التصوف الإسلامي قد بنيى على أسس غير إسلامية ، منها ما هو من تراث الأديان الوضعية القديمة ، و منها ما ينتمي للفكر الديني المسيحي كأن نجعل من " الحلاج " واعظا باسم الله و كأنه احد قساوسة الكنيسة المسيحية إبان عصور الظلام ، حيث كان البابا هو ظل الله أي لديه تخويل الهي أي انه يستقي أوامره من الله مباشرة وهو لديه إجازة ربانية تخوله بفعل ذلك و معصية تعني معصية الله فهو يمثل الله ، و لكن لم يتقمص " الحلاج " مثل هذه الشخصية التي وضعها له " ماسينيون " و يقول أن لديه تخويلا الهيا للوعظ باسم الله ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، و إنما هي دسائس ماسينيونية يحاول من خلالها زعزعة التصوف الإسلامي و إثارة الشبهات حوله لإحداث زعزعة في الدين الإسلامي فكانت شطحات بعض الصوفية مدخلا لمثل تلك الاختراقات ، و كانت مقولات " الحلاج " من بينها و الأكثر شبهة و الأسهل دخولا

و يبدو أن رؤية " ماسينيون " كانت مرتبطة بموقف " ماكس هورتن 1364 هـ / 1945 م " ((وهو مستشرق الماني أهتم بالفلسفة و علم الكلام في الإسلام ، و

[1] - المرجع نفسه ، ص 193 .
[2] - ماسينيون و كراوس ، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج ، مرجع سابق ، ص 47 ./ انظر : عبدالرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 78 .

أصدر عددا كبيرا من الدراسات و الترجمات))[1] و الذي عارض " ماسينيون " فقد ((قدم اعتراضات منطقية على محاولة ماسينيون ، و قد كتب هورتن مقالتين مهمتين في عامي 1927 / 1928 م و اندفع في إحداهما إلى أثبات الأصل الهندي لتصوف الحلاج و حاول في المقالة الثانية أن يؤكد أطروحتة الأولي عبر بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثا فيلولوجيا لينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو ذاته مذهب الفيدانتا))[2] وهذه هي الرؤية التي بنى عليها " ماسينيون " دراسته للتصوف الإسلامي بصفة عامة و إلى فكر " الحلاج " الصوفي بصفة خاصة ، فقد كان " ماسينيون " دائما يحاول إرجاع التصوف الإسلامي إما لأصول مسيحية أو لديانات شرقية وضعية قديمة .

كذلك قدم " هرتمان Hertmann 1918م " نقده لـ " ماسينيون " على صورة ملاحظتين : كانت الأولى على مستوى المضمون ، و الأخرى على مستوى المنهج ، و تقوم الأولى ((على التأويل المسيحي الذي يرفض التأويل الإسلامي السني انطلاقا من فهم أنه لا يمكن الكلام عن الإتحاد ميتافيزيقيا ، وهي الفكرة ذاتها التي تناولها التصوف الإسلامي فيما بعد من قبل أصحاب وحدة الوجود ، ...... ، أما الطرف الأخر للمستوى المضموني ، فهو التأويل السني الإسلامي ، وهو ما يعيبه ماكس هورتن على محاولة ماسينيون ، و يتعلق برفض التأويل المسيحي ، عبر سؤال هورتن الجوهري : كيف أمكن أن يقرأ الحلاج بصفته مفكرا ذا نزعة ربوبية و متصوفا ؟))[3] أما ملاحظة " هورتن " الثانية على مستوى المنهج فقد أوردها على هيئة إشكاليتين هما ((**الإشكالية الأولى** : عرضه فكر الحلاج و فق منهج الفلاسفة و المتكلمين حيث الانطلاق من الفرضيات بشكل مختلف ، فالفلاسفة من أمثال ابن سينا و الفارابي مثلا ينطلقون من فرضيات أساسية ذات نزعة ربوبية ، بينما العلاقة بين الله و العالم عند الحلاج تختلف كصوفي ، أما **الإشكالية الثانية** : محاولة ماسينيون تأسيس قراءة تعتمد على منهج الإستبطان و التعاطف ، الأمر الذي يبرر لنا ذلك السحر الذي تتحلى به مؤلفات ماسينيون ، لأنها نبعت من عمق التجربة الشخصية ، و من تكرار عيش التجربة المدروسة ، و يقترح هورتن المنهجية النسقية التصورية كبديل يميز النظريات ، و يرى أن المنهج العلمي الوحيد الممكن هو المنهج الذي ينظم المضمون تنظيما منطقيا))[4] و من خلال هذا النقد

---

[1] - عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، ص 618 . / انظر : نجيب العقيقي ، المستشرقون ، ج 2 ، مرجع سابق ، ص 436 .

[2] - قاسم عباس ، الحلاج الأعمال الكاملة ، مرجع سابق ، ص 19 . / انظر : صابر عبده أبازيد ، دراسات فلسفية في الحوار و الاستشراق ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2011 م ، ص 276 .

[3] - قاسم عباس ، الحلاج الأعمال الكاملة ، مرجع سابق ، ص ص 21 ، 22 .

[4] - المرجع نفسه ، ص ص 22 ، 23 . / انظر : صابر عبده أبازيد ، دراسات فلسفية في الحوار و الاستشراق ، مرجع سابق ، ص ص 278 ، 279 .

يتضح لنا بعضا من رؤية " ماسينيون " في دراسة الفكر الصوفي الحلاجي و اعتراضات " هورتن " على تلك الرؤية ، و على الرغم من الجهد المبذول من قبل " هورتن " كمحاولة لخلو رؤيته من التناقضات التي تضمنتها رؤية " ماسينيون " و خصوصا فيما يتعلق بعدم أمكانية كون تصوف " الحلاج " لا يمكن أن يحمل الطابع الإسلامي السني و المسيحي في الوقت نفسه ، و ذلك لتعارض التأويلات ، ما بين الفكرين الإسلامي السني و المسيحي ، كما أنه لا يمكننا الجزم بنسبة الفكر الصوفي الحلاجي للفكر السني وذلك بالرجوع إلى جملة آراء الفرق و المذاهب المغالية ، كما لا نجزم نسبة فكر " الحلاج " الصوفي للفكر المسيحي الوجودي بالرجوع إلى ما نسب للفكر الإسلامي من نظريات كنظرية الاستثناء الميتافيزيقي .

بذلك يمكن القول أن كلى المحاولتين السابقتين ، محاولة " ماسينيون " و محاولة " هورتن" رغم الاختلاف في التأويلات بينهما ، إلا أنهما قد مثلا محاولة لاقتراح تصوراتهما على التطور الروحاني في الفكر الإسلامي ، و بالرغم من تأكيد " هورتن " على منهجه الموضوعي العلمي الذي استخدمه ، و الذي يخلو من أي اجتهادات تبشيرية اتجاه منهج " ماسينيون " الاستبطاني التعاطفي اللاسني ، إلا إنهما قد اتخذا نفس المنحى في فرض تصورهما على التطور الروحي للفكر الإسلامي و إنكار نبعه من دفق روحاني خالص من تجارب شخصية تعاملت مع النص الديني فذاقت حلو طعمه فأنعكس على الصوفية فيه ظاهرا و باطنا .



سمات التصوف الأخرى :

يرى " ماسينيون " أن هناك خصائص ثلاث يمكن ملاحظتها في مذهب التصوف الإسلامي الأولى ((الإسناد : و يزعم الصوفية أنه يصل سلسلة شيوخهم بالنبي ، و أقدم أسانيدهم المعروفة إسناد الخُلْدي المتوفي عام 348 هـ الموافق 959 م ، وهو يرفعه إلى النبي))[1] و الإسناد مصطلح أستخدمه المحدثين – رواة الحديث – كما أستخدمه الصوفية ، و كان يستخدم بنفس المعني لدي الطائفتين فأهل الحديث استخدموه في رفع الحديث عن الرواة وصولا لسيدنا محمد علية الصلاة والسلام ، و كذلك استخدمه المتصوفة لإيصا ل نسبهم للنبي صل الله عليه و سلم ، فالإسناد كمصطلح ((يعني أن أتباع كل فرقة يوصلون سلسلة مرشديهم بعدة وسائط إلى الرسول صل الله عليه و سلم ، كما أن أصحاب الحديث يذكرون سلسلة الرواة و يرفعون الحديث في النهاية إلى النبي محمد صل الله عليه و سلم ، و يعتقد الصوفية بأن تعاليمهم مستمدة من صاحب الرسالة مباشرة ، و يختلف الإسناد من طريقة إلى أخرى حيث يسند صوفية إيران إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيما يسند غيرهم إلى النبي محمد صل الله عليه و سلم))[2] فهو إذا تتبع الأثر وصولا لأخر حلقاته ، كأن نتتبع الحديث الشريف في أسانيده فلان عن فلان في سند صحيح وصولا لـ " سيدنا محمد صل الله عليه و سلم " ، أو أن نتتبع المشايخ في سندهم من حيث حصولهم عليه أو ما يعرف بالإجازة أي أجازني فلان عن فلان وصولا إما لرسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام أو وصولا لـ " سيدنا علي بن أبي طالب " كما هو الحال عند متصوفة بلاد فارس .

ثم يقدم " ماسينيون " سندا للـ " خُلْدي 348 هـ " حيث يوصل للنبي عليه الصلاة والسلام على الوجه الآتي ((جنيد 7 السقطي 6 معروف الكرخي 5 فرقد 4 الحسن البصري 3 ثم أنس أبن مالك 2))[3] و هذا السند قد ذكر في كتاب " الفهرست " لصاحبه " ابن النديم 380 هـ "[4] حيث ذكر في الفن الخامس من المقالة الخامسة من كتاب الفهرست في أخبار العلماء و أسماء ما صنفوه من الكتب ، و يحتوي على أخبار السياح و الزهاد و العباد و المتصوفة المتكلمين على الخطرات و الوساوس حيث قال ((قرأت بخط ابي محمد جعفر الخلدي ، و كان رئيسا من

[1] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص 44 .
[2] - ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، مرجع سابق ، ص 37 .
[3] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص 44 .
[4] - هو أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الإخباري البغدادي أبو الفرج ، كان شيعيا معتزليا و له تصانيف منها الفهرست في أخبار الأدباء و التشبيهات توفي سنة ثمانين و ثلاثمائة . انظر : صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي ، الوافي بالوفيات ، ج 2 ، ت احمد الأرنأوط ، تركي مصطفى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2000 م ، ص 139 .

رؤساء المتصوفة و ورعا زاهدا ، و سمعته يقول : ما قرأته بخط اخذت عن ابي القاسم الجنيد بن محمد ، و قال : لي اخذت عن ابي الحسن السري بن المغلس السقطي ، و قال : اخذ السري عن معروف الكرخي ، و اخذ معروف الكرخي عن فرقد السبخي ، و اخذ فرقد عن الحسن البصري ، و اخذ الحسن عن انس بن مالك ، و لقي الحسن سبعين من البدريين)) [1] و الإسناد الصوفي شأنه شأن الإسناد في الحديث ، منه ما هو قوي بإسناد ثابت صحيح و أخر حسن ، و غيره متفق عليه ، و كثير منه مدسوس غير صحيح .

أما الخاصية أو السمة الثانية هي ((طبقات رجال الغيب : و يزعم الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من الأولياء المستورين عددهم محدود ، و كلما قُبض منهم واحد خلفه غيره ، و رجال الغيب : هم ثلاثمائة من النقباء ، و أربعون من الأبدال ، و سبعة أمناء ، و أربعة عمد ثم ، القطب وهو الغوث)) [2] يبدو أن " ماسينيون " قد خلط بين مسميين وهما رجال الله و رجال الغيب ، فرجال الله هم من تحدث عنهم " ماسينيون " فيرى أن الصوفية يزعمون بوجود طبقات رجال الغيب لهم تدخل في بقاء العالم ، و أن هؤلاء الرجال ينقسمون إلى أربع مجموعات ، وهم النقباء و الأبدال و الأمناء و العمد فالقطب أو الغوث ، لكن في حقيقة الأمر رجال الله ينقسمون إلى أكثر من ذلك و حركتهم في الاستخلاف تختلف عن ما ذكره فرجال الله هم ((أقطاب و غوث و أئمة : وزيران قطبان ، و أوتاد ، وأبدال ، و أخيار ، و أبرار ، و نقباء ، و عُمد ، و مكتومون ، و مفردون و النقباء : ثلاثمائة نفس ، قيل يسمون جميعا باسم علّي ، و النجباء : سبعون يسمون جميعا باسم الحسن والأخيار : سبعة يسمون جميعا باسم الحسين ، و العُمد ، أربعة يسمون جميعا باسم محمد ، و واحد غوث اسمه عبدالله ، و إذا مات الغوث حلّ محله و احد من العُمد ، ويحلّ محلّ هذا واحد من النجباء ، ثم واحد من النقباء ، ثم واحد من الخلق يختارونه ليحل محلّه)) [3] و هؤلاء هم من وصفهم " ماسينيون " برجال الغيب ، و لا شك ان التسمية في هذا تفوح منها رائحة التشيع حتى و ان غلفت بمظلة أهل البيت ، فأهل التصوف غالبا ما يتحدثون عن الطبقات دون التسميات .

لكن رجال الغيب ليسو كما ذكرهم " ماسينيون " فهم يبلغون من العدد ((عشرة لا يزيدون و لا ينقصون وهم أهل خشوع فلا يتكلمون إلا همسا لغلبة تجلي الرحمن عليهم دائما في أحوالهم ، قال تعالي { و خشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا } (طه : 108) و هؤلاء هم المستورون الذين لا يعرفون ، خبّأهم

[1] - محمد بن اسحق النديم ، كتاب الفهرست في اخبار العلماء المصنفين من القدماء و المحدثين و أسماء كتبهم ، ت إبراهيم رمضان ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1997 ، ص 235 .

[2] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص ص 45 ، 46 .

[3] - عبدالمنعم الحفني ، المعجم الصوفي ، مرجع سابق ، ص ص 104 ، 105 .

الحق في أرضه و سمائه فلا يناجون سواه و لا يشهدون غيره { و عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلما } (الفرقان : 63) دأبهم الحياء ، إذا سمعوا أحدا يرفع صوته في كلامه ترعد فرائصهم و يتعجبون ، و اعلم أن لفظ رجال الغيب في اصطلاح أهل الله يطلقونه و يريدون به هؤلاء الذين ذكرناهم وهي هذه الطبقة وقد يطلقونه و يريدون به من يحتجب عن الأبصار من الأنس)) [1] أي أن طبقة رجال الغيب لها عدد ثابت غير متفرعة وشغلهم الشاغل عبادة الرحمن ، لا تلهم تجارة و لا عمل عن ذكر الله ، و اختلافهم الجوهري عن طبقة رجال الله يكمن في العدد و المراتب ، حيث عدد طبقة رجال الله اكبر بكثير من طبقة رجال الغيب ، وهم في حالة حركة و تنقل من طبقة لأخرى من أدني لأعلى حسب حاجة كل طبقة فيها ، و تختلف فيها المراتب و المقامات ، أما طبقة رجال الغيب يشوبها الغموض من حيث عددهم و مراتبهم و مهامهم ، و مسألة العدد فيه غير واضحة فهل هم خالدون ، أم من ينتقل منهم يكن هناك غيره من السالكين مهيأ لدخول تلك الطبقة ، و في العموم مثل هذه الأمور في كلى الطبقتين لا يمكن نفيها أو إثباتها ، فهي مراتب قد تكون روحية أكثر من كونها مادية ، و مسألة الجزم فيها صعبة إن لم تكن مستحيلة .

السمة الثالثة و الأخيرة هي ((الرُخص التي تقوم عليها حياة الصوفية العامة : و الغالب أنها رخص لا نظير لها و لا حد لسطوتها ، وهي قديمة العد ترجع إلى أيام البسطامي و الشبلي و أبي سعيد ، و تنتهي بمجذوبي العصر الحديث الذين يتفاوتون في الفسق و التحرر من التبعات ، و ينشد الصوفية في حلقاتهم أشعارا خاصة ، و قد ترعرع هذا الأدب الذي هو من خصائص الإسلام في كل مكان و غرز إنتاجه إلى حد بعيد ، ولكنه لا يخلو من جفوة و إملال ، فهو يتوسل بفنون البلاغة إلى إحداث ضرب من التواجد في نفوس المستمعين إليه)) [2] تجدر الإشارة إلى أن الشعر من خصائص العرب و ليس من خصائص الإسلام الذي قوّمه و صقله و منع بعضه و جعل المتتبع له من الغاوين ، و لكنها نفثة أخرى من نفثات " ماسينيون " المسمومة تجاه الإسلام ، كما نجده يتحدث عن الرخص و يجعل منها أساس تقوم عليه حياة الصوفية العامة ، و يربطها بأسماء يعدون أصحابها من خاصة رجال الصوفية كـ " البسطامي 261 هـ " و " الشبلي 334 هـ " لينتهي إلى فسق المجذوبين على حد تعبيره ، و الواضح انه لم يميز بين من منحت لهم هذه الرخص و بين من اتبعوها دون أذن ، كما أنه خلط بين التصوف كفلسفة روحية و

[1] - رفيق العجم ، مصطلحات التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ص 389 ، 390 .
[2] - ماسينيون ، التصوف ، مرجع سابق ، ص 46 .

بين الطرق الصوفية التي دخلها كل غث و سمين ، لكن قبل ذلك نحدد مدلول الرخص و المجذوب ، ثم نحاول توضيح اللبس الحادث .

تطلق الرُّخُصَة (بإسكان الراء وضمها) في اللغة ، ويراد بها ((ترخيص الله للعبد في أشياء خففها عنه ، و الرخصة في الأمر وهو خلاف التشديد ، و قد رخص له في كذا ترخيصا فترخص هو فيه ، أي لم يستقص ، و تقول رخصت فلانا في كذا و كذا أي أذنت له بعد نهيي إياه عنه))[1] أي أن الرخصة هي ((التسهيل في الأمر و التيسير و في الشرع : ما يغير الأمر الأصلي إلى يُسر و تخفيف ، كصلاة السفر ، وهي خلاف العزيمة ، و في الحديث : (إن الله جل ثناوه يحب أن يوخذ برخصة كما يحب أن تؤتى عزائمه))[2] فالرخصة إذا إذن يمنح لصاحبه لتسهيل أمر تخفيفا له أو إذن بعد نهي ، أما المجذوب ((في مبدأ أمره هو عبد صحيح الفطرة ، طيب التربة ، عذب الماء ، زكي الروح ، صافي الذهن ، عظيم الحظ من العقل ، سليم الصدر من الآفات ، لين الأخلاق ، واسع الصدر ، مصنوع له ، اعني : محفوظا عليه ، فإذا بلغ وقت الإنابة ، هداه الله و وفقه للخير ، حتى إذا بلغ وقت كشف الفتح ، فتح له ، ثم أخذ بقلبه فمر به إلى العلا ، إلى المكان الذي رتب له بين يديه ، ثم رجع به فصيره في قبضته ، ثم جعل بينه و بين النفس حجابا ، لئلا تشارك النفس القلب في عطاياه ، ...... ، و أين هذا من هؤلاء الذين شغلوا بعذاب نفوسهم ، فمزابل النفس في صدورهم ، وعلائق الشيطان في كلامهم ، تراهم الشهر و الدهر في كل مسلسل لا ينقطع ، إذا ذكر العيب عابوه و ذكروا عيب العيب))[3] فالمجذوب إذا ليس فاسقا متحررا من التبعات ، فهو عبد وفقه الله للخير سليم الصدر دمث الخلق ذو معدن طيب صافي نقي ، و لكن المجذوب إذا لم تنطبق عليه الشروط السابقة في النص ، فيصح أن ينعت بما يعمل ، فلربما لم يقابل " ماسينيون " مجذوبا يوما من الأيام ، و أصدر حكمه على شخص اعتقد في أنه من تلك الطبقة الصافية طبقة المجاذيب .

مما سبق يتضح لنا أن " ماسينيون " أصدر حكمه على الصوفية عبر تحليلات قد تكون غير صحيحة وهو خطأ منهجي ، فالرخص تمنح لأفراد دون آخرون - فليس ما رُخص به لزيد يكون مُرخصا لعمر - و الإتباع في هذا المجال لا يصح ، فالرخص هي بمثابة إذن للمُرخص له ، فلا يصح أن ينقلها ليتبعها غيره ، وهذا الأمر هو ما حدث مع عامة المتصوفة فالمتصوفة ينقسمون إلى فئات ثلاث :

[1] - ابن منظور ، لسان العرب ، ت عبدالله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت ، ص 1616 .

[2] - انظر مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، مرجع سابق ، ص 336 .و الحديث رواه ابن حنبل في المسند 2 : 108 ، و جلال الدين السيوطي الدر المنثور ، بيروت ، دار الفكر ، د ت ، 1 : 193 .

[3] - الحكيم الترمذي ، ختم الأولياء ، ت عثمان اسماعيل يحي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت ، ص ص 416 ، 417 .

الصوفي و المتصوف و المستصوف ((الصوفي فهو: الفاني عن نفسه ، و الباقي بالحق ، قد تحرر من قبضة الطبائع ، و اتصل بحقيقة الحقائق ، و المتصوف : هو من يطلب هذه الدرجة بالمجاهدة ، و يقوم نفسه في الطلب على معاملاتهم ، و المستصوف : هو من تشبه بهم من اجل المنال و الجاه و حظ الدنيا ، وهو غافل عن هذين ، و عن كل معنى ، إلى حد إن قيل المستصوف عند الصوفية كالذباب ، و عند غيرهم كالذئاب ، فالصوفي هو صاحب الوصل ، والمتصوف هو صاحب الأصول ، و المستصوف هو صاحب الفضول)) [1] فقد اصدر " ماسينيون " حكمه على المستصوف على أساس أنه الصوفي و الفرق كبير بينهما ، فالمستصوف يبح لنفسه أمورا قد تكون غير سوية بناء على رخص منحت لأشخاص غيره ، كانت في ظاهرها شيء وهي ذات دلالة باطنية أخرى ، فيبيح لنفسه فعل محذورات بناء على رخص منحت لأشخاص في زمان و مكان مغايرين و لأغراض قد تكون غير ما ظهر منها ، فيقع المستصوف في محذور و يسيء للصوفية بفعلته ، وذلك لنسبة هذا الفعل المحذور للتصوف على أساس أنه مرخص له ، و كذلك الخلط الذي حدث بين المجذوبين فعلا ، و غيره ممن تشبه بهم أو حاولوا أن يتشبهون بهم ، فحكم على المجاذيب بالفسق و التحرر ، و المجاذيب براء منهم و من أفعالهم الغير سوية ، فهم و كما سبق و أن ذكرنا يتحلون بدماثة الأخلاق ، فمن خالف ذلك فليس يصح أن ينعت أو أن تطلق عليه صفة المجذوب .



[1] - الهجويري ، كشف المحجوب ، مرجع سابق ، ص 231 .

تعقيب :

يعتبر " لويس ماسينيون 1883 – 1962 م " من أكبر مستشرقي فرنسا وأشهرهم ، وقد شغل عدة مناصب مهمة كمستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال أفريقيا ، وكذلك الراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر ، تعلّم العربية والتركية والفارسية والألمانية والإنكليزية ، استهواه التصوف الإسلامي فدرسه ، عرف التصوف ، ودرس تاريخ الاتحاد في الفكر الصوفي الإسلامي ، ثم درس " الحلاج " دراسة مستفيضة ، و نجده في دراسته للتصوف الإسلامي يربط بين التصوف و المسيحية و كذلك التصوف و الفكر اليوناني و التصوف و الشيعة .

ففي تعريف التصوف ، يجعل من لباس الصوف أساسا لأصل التسمية ، فيجزم بذلك رغم تباين الآراء حول تعريف التصوف ، كما يرفض جل التعريفات التي جاءت مغايرة له ، و كما هو معلوم أن لباس الرهبان هو الصوف ، بذلك يكون التصوف نسبة للبس الصوف الذي هو لباس الرهبان ، فيتشابه حال المتصوفة و الرهبان من حيث الملبس ، مما يوحي بوجود أصول مسيحية للتصوف ، فقد تشابه حالهم مع حال رهبان المسيح من حيث الملبس ، و أنهم سموا نسبة لذلك ، مع العلم أن لباس الصوف كان دأب الأنبياء و الزهاد الذين يرتدون الخشن من الملابس زهدا في الدنيا و ملاذها ، و لم ينفرد الرهبان المسيح بارتداء الصوف ، هذا باختلاف الأسس التي قام عليها التصوف الإسلامي مع عقائد المسيح ، فقد ولد التصوف الإسلامي وعاش في بيئة إسلامية خالصة ، كان الزهاد الأوائل هم بذورها .

بعد ذلك يربط بين التصوف الإسلامي و الشيعة ، حيث يربط بين ظهور لقب صوفي و شخصية شيعية ، فيرى أن أول من لقب بالصوفي " جابر بن حيّان 196 هـ " وهو الكيميائي المشهور الشيعي ، و يتناسى " الحسن البصري 110 هـ " الصوفي السني ولقائه الشهير في الطواف بالصوفي ، فهو دليل على ظهور اللقب قبل أن يلقب به " جابر بن حيّان " ، ثم يربط دائما بين التصوف و الكوفة ، والتي تعد موطن للشيعة ، و مما لا شك فيه أنّ بعض الشيعة كانوا من علماء التصوف والعرفان " كالفيض الكاشاني 1091 هـ " وغيره ، وهو لا يستلزم أنْ يكون غيرهم من المتصوفة يوافقونهم في الاعتقاد ، وإنما الذي ينبغي قوله أنّ أبحاث التصوف هي أبحاث وقعت في مساحة مشتركة بين المذاهب الإسلامية ، ولم تختص بفرقة إسلامية معينة ، كما هو الحال بالنسبة لعلوم القرآن الكريم ، فالمذاهب الإسلامية ، وإنْ اختلفت فيما بينها لكن يوجد بينها ما يتحقق به الاشتراك ، وذلك ضمن المساحة

التي هي مورد اعتقاد الجميع وإنْ حصل الاختلاف بينهم في بعض التفاصيل بسبب اختلاف الاجتهاد أو العقيدة .

كما يرى " ماسينيون " أن للاتحاد أسس و قواعد تبتعد عن أصول التصوف الإسلامي لتصل إلى الإلهيات المنحولة " لأرسطو 322 ق م " و مثل " أفلاطون 427 ق م " و فيوضات " أفلوطين 270 م " و ذلك عن طريق استخدام مصطلحات ميتافيزيقية يفهم من خلالها عدم مادية الروح والنفس ، بذلك يكون الفكر الصوفي قد استقى أسسه من معتقدات الفكر اليوناني ، و كأنه لم يذكر في " القرآن الكريم " آيات تثبت أن الروح و النفس غير مادية ، بل نهى " الله " عز وجل الحديث عنهما بنص الآية القرآنية في قوله تعالى { و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا } [1] و " القرآن الكريم " هو دستور للفكر الصوفي خاصة و للإسلام برمته ، فمسألة الروح و النفس و روحيتهما أمور موجودة في الدين الإسلامي و لم يقم علماء و مشايخ المسلمين نقلها من التراث اليوناني .

بعد ذلك يحاول أن يفسر الاتحاد و يخلطه بمفاهيم مثل الإشراق و الاتصال أو الوصول ، وهي مفاهيم تختلف عن الاتحاد كما أسلفنا الذكر ، و لكن نجده قد فسر الاتحاد تفسيرا فلسفيا و تطرق له من باب التصوف الفلسفي ، و يعد هذا الجانب من التصوف ما اعتمد عليه في تحليلاته للتصوف الإسلام ، فنجده لم يقدم لنا التصوف على أساس انه سني أو فلسفي بل درسه و فسره من منطلقات فلسفية خالصة ، وهو الأمر الذي جعله يعتقد أن المفاهيم الميتافيزيقية - التي يعتقد أنها مستحدثة في الفكر الصوفي – هي مفاهيم منقولة من الفكر اليوناني ، مع ملاحظة أن كبار الصوفية الذين اتهموا بالاتحاد و الحلول لم يصرحوا بها بل رفضوها ، ومن بينهم " الحلاج " الذي يعد الشخصية الرئيسية في دراسة " ماسينيون " للفكر الصوفي فقد أنكر الاتحاد و الحلول و جعل منهم كفرا و شركا ، أما شطحاته التي فسرت و حكم عليه بسببها بالصلب و القتل ، قد فسرت و فهمت بظاهرها و نفذ الحكم بناء على الفهم الظاهري لمقولاته و التي لا ندري ما هو باطنها ، مع انه أنكر الاتحاد و لكن مقولته في ظاهرها تعد مقولة تفيد الاتحاد " أنا الله " فهو اتحاد "الحلاج " بـ " الله " و بالمقابل في موضوع الاتحاد نجده يقول ((من ظن أن الإلهيّة تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهيّة فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته و صفاته عن ذوات الخلق و صفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، و لا يشبهونه بشيء من الأشياء ، وكيف يتصور الشبه بين القديم و المحدث ، و من زعم أن الباري في مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو يتصور على الضمير أو يتخايل في الأوهام أو يدخل تحت الصفة و النعت فقد أشرك)) [2] فمن خلال هذا

---

[1] ـ الإسراء أيه 85 .

[2] ـ ماسينيون و كراوس ، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج ، مرجع سابق ، ص 47 ./ انظر : عبدالرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 78 .

النص و مقولة " الحلاج " يوجد تناقض كبير لا يفسره إلا " الحلاج " فمقولاته كانت تظهر أمر و تبطن أمرا أخر .

وأما ما ورد من كلام السادة الصوفية في كتبهم عن ظاهره الحلول و الاتحاد فهو أمر مخالف لما هو يشاع عنهم ، و ذلك بدليل كلامهم في نفي هذه العقيدة الضالة فظاهر بعض مقولاتهم وقد تكون في حالة شطح مقولات تثير الشبهة ، و لكن ربما لم يقصدوا به القول بهذه الفكرة الخبيثة والنحلة الدخيلة ، ولكن المغرضين حملوا ما تشابه من كلامهم على هذا الفهم الخاطئ ، مما أدى إلى اتهامهم بالزندقة والكفر ولكن هناك من المدققين المنصفين من العلماء الراسخون في العلم فهموا كلامهم على معناه الصحيح الذي جاء موافق للعقيدة الإسلامية عقيدة أهل السنة والجماعة فقد قال العلامة " جلال الدين السيوطي 911 هـ " في " كتابه الحاوي للفتاوي " : ((واعلم أنه وقع في عبارة بعض المحققين لفظ الاتحاد، إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد، فإن الاتحاد عندهم هو المبالغة في التوحيد. والتوحيد معرفة الواحد والأحد، فاشتبه ذلك على من لا يفهم إشاراتهم، فحملوه على غير محمله ؛ فغلطوا وهلكوا بذلك ،...... ، فإذن أصل الاتحاد باطل محال، مردود شرعاً وعقلاً وعرفاً بإجماع الأنبياء ومشايخ الصوفية وسائر العلماء والمسلمين، وليس هذا مذهب الصوفية، وإنما قاله طائفة غلاة لقلة علمهم وسوء حظهم من الله تعالى، فشابهوا بهذا القولِ النصارى الذين قالوا في عيسى عليه السلام: اتَّحَد ناسوتُهُ بلاهوتِهِ. وأما مَنْ حفظه الله تعالى بالعناية، فإنهم لم يعتقدوا اتحاداً ولا حلولاً، وإن وقع منهم لفظ الاتحاد فإنما يريدون به محو أنفسهم، وإثبات الحق سبحانه ، ..... ، وكذلك قول من قال: (أنا الحق) محمول على الحكاية، ولا يُظَنُّ بهؤلاء العارفين الحلول والاتحاد ، لأن ذلك غير مضنون بعاقل ، فضلاً عن المتميزين بخصوص المكاشفات واليقين والمشاهدات. ولا يُظَنُّ بالعقلاء المتميزين على أهل زمانهم بالعلم الراجح والعمل الصالح والمجاهدة وحفظ حدود الشرع الغلطُ بالحلول والاتحاد، كما غلط النصارى في ظنهم ذلك في حق عيسى عليه السلام ، وإنما حدث ذلك في الإسلام من واقعاتِ جهلةِ المتصوفة، وأما العلماء العارفون المحققون فحاشاهم من ذلك

وكم استعمل المحدِّثون والفقهاء والنحاة وغيرهم لفظ الاتحاد في معان حديثية وفقهية ونحوية.

كقول المحدِّثين: اتحد مخرج الحديث.

وقول الفقهاء: اتحد نوع الماشية.

وقول النحاة: اتحد العامل لفظاً أو معنى.

وحيث وقع لفظ الاتحاد من محققي الصوفية، فإنما يريدون به معنى الفناء الذي هو محو النفس، وإثبات الأمر كله لله سبحانه، لا ذلك المعنى المذموم الذي يقشعر له الجلد ،..... ، وعلمُك أنَّ كلَّ الأمرِ أمْري هو المعنى المسمى باتحاد فذكر أن المعنى

الذي يريدونه بالاتحاد إذا أطلقوه، هو تسليم الأمر كله لله، وترك الإرادة معه والاختيار، والجريُ على مواقع أقداره من غير اعتراض، وترك نسبة شيءٍ ما إلى غيره))[1]

كما نقل " الشعراني 973 هـ " عن " علي بن وفا 544 هـ " رحمهما الله تعالى قوله : ((المراد بالاتحاد حيث جاء في كلام القوم فناء العبد في مراد الحق تعالى، كما يقال: بين فلان وفلان اتحاد ، إذا عمل كل منهما بمراد صاحبه ، ثم أنشد:

وعلمك أن كل الأمرِ أمري *** هو المعنى المسمَّى باتحاد))[2]

كذلك قدم " ابن قيم الجوزية 751 هـ " في كتابه " مدارج السالكين شرح منازل السائرين " في الدرجة الثالثة من درجات الفناء ((فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، وهو الفناء عن إرادة السوي ، شائماً برق الفناءِ عن إرادة ما سواه ، سالكاً سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه ، فانياً بمراد محبوبه منه ، عن مراده هو من محبوبه ، فضلاً عن إرادة غيره ، قد اتحد مراده بمراد محبوبه ، أعني المراد الديني الأمري ، لا المراد الكوني القدري ، فصار المرادان واحداً ،....، وليس في العقل اتحاد صحيح إلا هذا ، والاتحاد في العلم والخبر ، فيكون المرادان والمعلومان والمذكوران واحداً مع تباين الإرادتين والعلمين والخبرين ، فغاية المحبة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب ، وفناء إرادة المحب في مراد المحبوب ، فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناؤهم ؛ قد فَنَوْا بعبادة محبوبهم ، عن عبادة ما سواه ، وبحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به والطلب منه عن حب ما سواه ، ومَنْ تحقق بهذا الفناء لا يحب إلا في الله ، ولا يبغض إلا فيه ، ولا يوالي إلا فيه ، ولا يعادي إلا فيه ، ولا يعطي إلا لله ، ولا يمنع إلا لله ، ولا يرجو إلا إياه ، ولا يستعين إلا به ، فيكون دينه كله ظاهراً وباطناً لله ، ويكون الله ورسولهُ أحبَّ إليه مما سواهما ، فلا يوادُّ من حادَّ الله ورسوله ولو كان أقرب الخلق إليه ، بل ُعادي الذي عادى مِن الناسِ كلِّهم جميعاً ولو كانَ الحبيبَ المصافيا ، وحقيقة ذلك فناؤه عن هوى نفسه ، وحظوظها بمراضي ربه تعالى وحقوقه ، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علماً ومعرفة وعملاً وحالاً وقصداً ، وحقيقة هذا النفي والإثبات الذي تضمنتْهُ هذه الشهادة هو الفناء والبقاء ، فيفنى عن تأله ما سواه علماً وإقراراً وتعبداً ، ويبقى بتألهه وحده ، فهذا الفناء وهذا البقاء هو

[1] - جلال الدين السيوطي ، الحاوي للفتاوي في الفقه و علوم التفسير و الحديث و الأصول و النحو و الإعراب و سائر الفنون ، ج 2 ، عني بنشرها جماعة من طلاب العلم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1983 م ، ص 134 .

[2] - الشعراني ، اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر ، ت عبدالوارث محمد علي ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1998 ، ص 83 .

حقيقة التوحيد ، الذي اتفق عليه المرسلون صلوات الله عليهم، وأُنزلت به الكتب ، وخلقت لأجله الخليقة ، وشرعت له الشرائع ، وقامت عليه سوق الجنة ، وأسس عليه الخَلْق والأمر)) [1] فهذه النصوص و غيرها تعد محاولة لتوضيح التضارب الحادث في فهم معنى الاتحاد و محاولة سبر أغوار مقولات كبار الصوفية في هذا الصدد ، لرفع اللبس عن سوء فهمهم و ربما محاولة لإظهار ما أخفوه وراء هذه المقولات ، و إبعاد شبهات ما نسب إليهم من كفر و خروج عن الملّة ، و إتباعهم عقائد و ديانات أخرى منافية للإسلام .

و أخيرا يتحدث " ماسينيون " عن سمات أخرى للتصوف ، و هي الإسناد ، و طبقات رجال الغيب ، و الرخص ، الإسناد هو سلسلة المشايخ التي أخذ عناها كل شيخ ، وصولا إلى النبي عليه الصلاة و السلام ، وهي مسألة متعارف عليها و خصوصا في علم الحديث كما أنها انتشرت بين أواسط الصوفية كذلك ، ففي الحديث يتم سرد سلسلة الإسناد فلان عن فلان و صولا لمصدره الأول وهو سيدنا " محمد صل الله عليه و سلم " و الأمر ينسلخ كذلك على الصوفية و لكن الفرق في الصوفية السند يكون في تلقي المشايخ عن من أخذوا علمهم .

لكن في حديثه عن رجال الغيب لمسنا خلاله خلطا غريبا ، فوجدناه قد خلط بين رجال الغيب و رجال الله ، فتحدث عن طبقات رجال الله و كأنهم رجال الغيب مع الفارق الكبير بين الطبقتين ، و ذلك آذ ما قارنا كلام "ماسينيون " مع ما وجدناه بمعاجم التصوف ، و في كلتا الحالتين فالحديث عن مثل هذه الطبقات أمر يشوبه الغموض ، ولا ينطبق عليها معيارا بعينه و لا يمكن أثباتها أو نفيها ، و الحديث عنها يدخل في أمور غيبية ميتافيزيقية لا يمكن تعليلها أو تبريرها ، و كأنها أمور لا يعيها إلا من خاض تجربة التصوف ، وهي أمور سواء وجدت أم لا تثير الشبهة و توقع في المحظور ، و ربما هي أمور لخاصة الصوفية و سالكيها و من المفروض عدم خروجها للعامة فيعتقد بها نفرا بغير علم فتوقعه في محظور .

أما فيما يخص الرخص فقد اعتقد " ماسينيون " أن هذه الرخص و التخفيف هي عامة و شاملة للجميع ، ولكن هي ترخص لأفراد في أمور قد نهوا عنها ، و الرخص لا تمنح إلا لأسباب ، فيرخص للمسافر - علي سبيل المثال – صلاة القصر و الإفطار عند الصوم ، وسببها السفر فرخص للمسافر و خفف عنه فهي نوع من التسهيل و التيسير ، كما نجد قد تسرع و اصدر أحكاما على المجاذيب بأنهم أهل فسق و ذلك بناء على الرخص التي تحصلوا عليها ، و الأمر مرتبط ببعضه ففسق

[1] - ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين شرح منازل السائرين ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص ص 90 ، 91 .

المجاذيب الذين تحدث عنهم كان نتيجة لاعتقاد البعض أن هذه الرخص قد منحت لهؤلاء المجاذيب مع عدم انطباق أوصاف المجاذيب عليهم .

* * *

الخاتمة :

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، و الصلاة ة السلام على نبينا المبعوث بخاتمة الرسالات ، وبعد ؛

فبعد هذا التطواف في موضوع " قراءة التصوف الإسلامي في المدرسة الفرنسية الاستشراقية ماسينيون نموذجا " يجدر بنا الوقوف على أهم النتائج و الملاحظات التي وقف عليها البحث .

فقد انتهى البحث في فصله الأول " لمحة عن التصوف و تاريخه " و الذي تناول بالدراسة والتحليل إشكالية و صعوبة تعريف التصوف لغة و اصطلاحا و في عرف السالكين ، ثم التطرق إلى اتجاهات التصوف الإسلامي و الفرق بينهما ، بعد ذلك عالج و درس مفهوم التصوف في الأديان السماوية على اعتبار أن ما تقدم كان خاصا بالتصوف الإسلامي ، فدرس مفهوم التصوف في اليهودية والمسيحية ، وكذلك دراسته في الديانات الوضعية متخذا من الديانة الهندوسية و البوذية نموذجا .

من خلال دراستنا لتعريف التصوف الإسلامي نلاحظ تفاوت غريب بين تعريف التصوف لغة و تعريفه اصطلاحا ، حيث لم يقع تحت أيدينا معجم لغوي واحد يفرد فيه للتصوف تعريفا ، كما لم نجد معجما صوفيا أو فلسفي أو حتى كتابا حاول صاحبه تعريف التصوف لغة و إرجاعه إلى اشتقاقاته اللغوية باستثناء ما قدمه " ماسينيون " و سنتحدث عنه لاحقا وعلى النقيض من ذلك نجد كثرة المدلولات الاصطلاحية التي يرى أصحابها أن تسمية التصوف قد اشتقت منها ولم يكد يخلو معجم صوفي أو فلسفي إلا و ذكرها ، كما أن هناك عدد كبير يفوق ألفي تعريف ذكرها أهل العلم عن كبار الصوفية .

و الجدير بالملاحظة أنه رغم انعدام الاشتقاقات اللغوية وكثرة المدلولات الاصطلاحية إلا انه لم يتم الإجماع على مدلول اصطلاحي يكن هو الركيزة الرئيسية التي يمكن الرجوع إليها في حال تعريفه ، فأما تنعدم أو تكثر لغاية عدم الاتفاق على أحداهن ، أما في جانب تعريف التصوف لدى كبار الصوفية و الذي يوازي عدده عدد المعرفين له منهم حيث انه

أورد كل منهم تعريفا كان نابعا من تجربته الشخصية ، بذلك يمكن القول أن التصوف تجربة شخصية تختلف رؤيتها بإختلاف صاحبها و بيئته و لكن رغم هذا التنوع إلا أنهم يجمعون و إن لم يصرحوا بذلك – وهو ما تم استنتاجه من خلال أقوالهم – أن التصوف ما هو إلا طريق أو وسيلة لعبادة الله ، توصل للحق رغم اختلاف أساليبها و تنوع طرقها .

بعد ذلك تطرقنا إلى دراسة التصوف في بعض الديانات الوضعية و الذي كان غايته الفناء ، فناء المتصوف في الله و هذا الفناء يتم عن طريق عقيدتي الحلول و الاتحاد ، فنجد الصوفي في البراهمية يصل عن طريق العبادة إلى تصفية النفس بغية الاتصال بالله و الفناء فيه ، كذلك تقر البوذية عقيدة الحلول و الاتحاد لكي يتم الخلاص الذي يوصل بدورة إلى النرفانا مرحلة الخلود الدائم مرحلة فناء الذات في الله ، لكن بعد ذلك اتخذت البوذية شكلا أخر تغيرت معه فكرة الفناء ، فبعد أن تطور موقف بوذا بتغير أفكاره عن الله ، و ذلك بإنكاره لله ، أصبح الفناء فناء الأغراض الشخصية ، أو فناء الموت للخلاص في الحياة ، و بذلك أصبح التصوف شكلا من أشكال الخلاص من الدنيا ، كما اتخذ التصوف في الأديان الوضعية صورة أخرى انطلقت من فكرة الغنوصية ، أي التوصل إلى المعارف العليا مباشرة دون واسطة ويعد بمثابة وحي أوحى به الله في دائرة لا تتوقف أبدا ، وهذه الدرجة العالية من ترقي النفس الإنسانية وصولا إلى الله تعد بمثابة أساس للمذاهب الإلحادية الثنائية ، وهو كلام بعيد كل البعد عن الإسلام وعقيدته التوحيدية التي تعد البيئة الخصبة التي ترعرع فيها التصوف الإسلامي فهو بعيد عن غنوصية البوذية ونرفانتها و فناء البراهمية واتصالها ، وحلول اليهودية و المسيحية واتحادها

بعد ذلك تطرقنا إلى دراسة التصوف في بعض الديانات السماوية لتوضيح الفارق بينها وبين التصوف الإسلامي ، ففي الديانة اليهودية اعتمد التصوف على التجربة الدينية اليهودية التي أحتل فيها الكتاب المنزل مكانة رئيسية و امتزجت ببعض الكتب الأخرى و لغاتها ، و مسألة توجيه القوة الربانية ، فهذا الخليط في التجربة الدينية اليهودية الصوفية يسمى بالقبالاة ؛ وهي خليط من الفلسفة و التصوف و السحر كما يحمل تعاليم

الديانات الشعبية لبني إسرائيل ، فما يمكن أن يطلق عليه تصوف في الديانة اليهودية هو مجموعة من التأويلات الباطنية لدى اليهود تتسم بطابعها الحلولي المتطرف حيث يمتزج فيها الإله إلى درجة أن يختفي بمخلوقاته ، وهو بهذه الصورة بعيد كل البعد عن التصوف الإسلامي .

كذلك أتسم التصوف عند المسيحية بالحلول حلول المسيح في الله و الاتحاد به ، حيث التصوف هو الشعور بالوحدة مع الله وهو طلب معرفة الله و التكلم معه وجها لوجه ، و هي في مجملها تعبر عن الاتصال باللامتناهي أي الاتحاد بالرب وذلك عبر اتحاد اللهوت بالناسوت ، و غاية الرؤية المسيحية للتصوف هي الاتحاد ، اتحاد الإنسان بالله انطلاقا من الاتحاد بين الإنسان و المسيح عن طريق الإيمان ، و الذي جعل من اللاهوت أمرا ممكنا قابلا قبولا سهلا ، وهو ما لم يقل به أحد من أصحاب و كبار الصوفية .

أما الفصل الثاني " الاستشراق و المستشرقون " تناول بالدراسة و التحليل ثلاثة نقاط ، كانت الأولى تهتم بمفهوم الاستشراق و نشأته ؛ فقد أختلف الباحثون في تحديد معنى موحد للاستشراق ، ولكن رغم هذا الاختلاف هناك تصور عام للاستشراق على اعتبار انه اتجاه فكري غربي عنى بدراسة الحضارات الشرقية القديمة في مجمل جوانبها .

لكن على عكس البحث عن اشتقاق لغوي للتصوف كان للاستشراق اشتقاقا لغويا ، حيث اشتق من مادة شرق أي طلب علوم الشرق ، أما ما يخص المفهوم الاصطلاحي فهي كثيرة و لكنها متقاربة المعنى ، فهو يطلق على كل تيار فكري غربي يدرس الحضارات الشرقية بصفة عامة و الإسلامية بصفة خاصة ، ونجد أن كلى التعريفين اللغوي و الاصطلاحي جاءا متفقين على عكس ما وجدنا في التصوف الإسلامي .

ثم بعد ذلك تطرقنا إلى أهم أهداف الاستشراق الديني و العلمي و التجاري ، و الذي يتضح من خلالهما الغاية من وراء التوجه للشرق و طلب علومه ، فكان غاية الهدف الديني منع الشعوب من اعتناق الإسلام خوفا من سيطرته ، كذلك محاولة إلصاق التخلف بالدين الإسلامي لتنفير

الشعوب المتحضرة منه مع انه دين كان أساسا للحضارة الإسلامية دين استقى كثير من علماء الفرنجة نظرياتهم منه ، أما الهدف العلمي فكانت غاية هدم البناء الفكري للمسلمين من خلال بث السموم في الفكر العربي الإسلامي فالاستشراق عاش في كنف الكنيسة التي كان شغلها الشاغل هدم الإسلام و المسلمين ، و الاقتصادي غايته استنزاف خيرات الوطن ، حيث يقدم المستشرقون دراساتهم على اعتبار أنها تقارير اقتصادية وهي في باطنها دراسات حول الأحوال الدينية و الاجتماعية للبلاد العربية وذلك للوقوف على الكيفية التي سيتعاملون بها مع العالم الإسلامي ، فيتضح من دراسة أهدافه أن غاية هذه الأهداف هدم للحضارة الإسلامية وليس دراسة لها ، فالاستشراق آلة هدم لا بناء .

أما النقطة الثانية تناولت أشهر المدارس الاستشراقية ، فكان تقسيم المدارس من الأمور المختلف عليها ، فقد قسمت على اعتبارات دينية و قسمت على أسس أثرية تهتم بالآثار و قسمت بناء على التوزيع الجغرافي و لكن إذ ما نظرنا إلى التقسيمين الديني و الأثري لوجدنا أنهما يعالجان جزء من الدراسات الاستشراقية فلم تقتصر الدراسات الاستشراقية على الدراسات الدينية و الأثرية فقط بل تنوعت بتنوع جوانب الحضارات في شتى مجالاتها الفكرية ، و كان التقسيم الجغرافي الأقرب حيث شمل عددا كبيرا من المستشرقين كل حسب موقعه الجغرافي وتنوع هذا العدد من رواد المدارس من دراستهما للحضارات ، فيمكن القول بأن هذا التقسيم يجعل من الممكن تنوع الدراسات الاستشراقية داخل المدرسة الواحدة ، و لكن المدارس الاستشراقية ولدت من رحم الفكر الاستشراقي و حملت أفكاره وهي بالتالي خادمة له أو هي صورة من صوره بذلك ينسلخ عليها ما ينسلخ على الاستشراق في الحكم عليه من حيث ولاءه للكنيسة و الفكر الغربي .

ثم أفردنا في النقطة الثالثة الحديث عن المدرسة الفرنسية على اعتبار أنها محور مهم في الموضوع قيد الدراسة ، حيث تعد شخصية " ماسينيون " احد مستشرقي هذه المدرسة وهو ما انصب عليه الحديث في الفصل الثالث " رؤية ماسينيون للتصوف الإسلامي " فنجده قد قدم حل

لإشكالية الاشتقاق اللغوي لم يقل به احد من أصحاب المعاجم اللغوية ، و الأمر الغريب الغير منهجي رفضه لجل ما قيل في اشتقاقات التصوف و المدلولات الاصطلاحية من قبله ، فقد جزم أن التصوف اشتق من مصدر الفعل الخماسي المصوغ من " صوف " للدلالة على لبس الصوف ، و بناء على ذلك قدم جل تحليلاته للتصوف وفق هذا الاشتقاق ، الأمر الذي دفعه إلى الربط بين التصوف و المسيحية و كذلك التصوف و الشيعة و التصوف و الفكر اليوناني .

فجعل من الصوف الذي هو لباس الرهبان أساسا اشتق منه هذا العلم حتى يرجعه لأصول مسيحية ، ثم بعد ذلك يجعل من شخصية شيعية أول من أطلق عليها لقب صوفي حتى يوحي بأن للصوفية جذورها الشيعية ، كما جعل من ألاهيات " ارسطو " و مثل " افلاطون " و فيوضات "افلوطين " أساسا للاتحاد الذي يرى أنه من ضمن قضايا التصوف الرئيسية ، لكنه في دراسته للتصوف لم يفرق بين اتجاهي التصوف السني و الفلسفي الذي أختلط بنظريات فلسفية ، فدرس التصوف على انه فلسفة متجسدة هذه الدراسة في شخصية " الحلاج " الذي يعد من أصحاب التصوف الفلسفي ، كما أن " ماسينيون " لم يفرق بين مفاهيم التصوف فخلط بين الإشراق و الاتصال و كذلك الحلول و الاتحاد .

و الجدير بالذكر أن " ماسينيون " أبن لبيئته المسيحية فدرس التصوف وفقا للتصور المسيحي ، حيث وحد بين الحلول و الاتحاد وربطه بتصور الاتحاد في التصوف الإسلامي بغية التأكيد على ما بدأ به دراسته للتصوف حيث جعل له جذوره المسيحية ، فقد وجد في التصوف الإسلامي مدخلا – لكثرة شطح أصحابه – يستطيع من خلاله خدمة ما قدم من أجله لشمال إفريقيا حيث كان مستشارا للمستعمرات الفرنسية و كذلك راعيا روحيا للجمعيات التبشيرية بمصر ، و كان من غايات المسيحية ضرب الإسلام قدر الإمكان فالحروب الصليبية و الاستعمار الصليبي للوطن العربي اتخذ شكلين ، احدهما على صورة حملات عسكرية ، و الأخر على هيئة هجمات فكرية وهي الأخطر ، و كان خادمها الرئيسي

الاستشراق و جنوده المستشرقين ، الذين تغلغلو ا فكريا و بثوا سمومهم الفكرية والتي لا يزال يجتر فكرنا نتائجها إلى يومنا الحاضر .

وفي ختام هذا العمل أسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم و أن يهيئ لهذا التراث – التصوف الإسلامي – من أبنائه من يخلصون النية في دراسة قضاياه و مسائله و الكشف عن كنوزه و إظهار محاسنه ، و سدّ جوانب النقص فيه .

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .



قائمة المصادر و المراجع

أولا : المصادر و المراجع العربية :

1. إبراهيم تركي ، التصوف الإسلامي أصوله و اطواره ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2007 م
2. .... ، فلسفة الموت عند الصوفية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، مصر ، د ط ، 2008 م
3. ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ج 2 ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت
4. ابن القيم الجوزية ، مدارج السالكين شرح منازل السائرين ، ج 2 ، تحقيق رضوان جامع رضوان ، مؤسسة المختار للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2001 م
5. ابن تيميه ، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ، ج 4 ، تحقيق علي بن حسن بن ناصر و آخرون ، دار العاصمة للنشر و التوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 2 ، 1999 م
6. ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق ، محمد محمد تامر ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2005 م
7. أبن منظور ، لسان العرب ، تحقيق عبدالله علي الكبير و آخرون ، المجلد 4 ج 24 ، درا المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، د ت
8. ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 م
9. ابويزيد البسطامي ، المجموعة الصوفية الكاملة ، تحقيق قاسم محمد عباس ، دار المدي للثقافة و النشر ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 2004 م
10. ابى بكر محمد بن اسحاق الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق احمد شمس الدين ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان ط 1 ، 1993 م
11. .... ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2009
12. أبي عبدالرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2002 م
13. ابي عبدالله محمد بن اسحاق ابن عباس الفكهي المكيّ ، أخبار مكّة في قديم الدهر و حديثه ، ج 5 ، تحقيق عبدالملك بن عبدالله بن دهيس ، دار خضر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان ، ط 2 ، 1994

14. أبي نصر الطوسي ، اللّمَع ، تحقيق عبدالحليم محمود ، طه عبدالباقي ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، د ط ، 1960 م
15. احمد ابن حنبل المسند ، ج 5 ، دار إحياء التراث العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت
16. احمد بن عبدالعزيز القصير ، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية ، مكتبة الرشد ناشرون ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2003 م
17. احمد بن محمد الفيومي ، المصباح المنير ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1987
18. أحمد رضان ، متن اللغة ، ج 3 ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1960 م
19. احمد زروق ، قواعد التصوف ، ضبط وتعليق إبراهيم اليعقوبي ، مكتبة النجاح ، طرابلس ، ليبيا ، د ط ، د ت
20. احمد سمايلوفتش ، فلسفة الاستشراق ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1998 م
21. احمد شلبي ، أديان الهند الكبرى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1998 م
22. .... ، الاستشراق : تاريخه و اهدافه ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت
23. احمد محمود صبحي ، التصوف إيجابياته و سلبياته ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، د ط ، د ت
24. احمد نصري ، آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن الكريم ، دار القلم للطباعة والنشر و التوزيع ، الرباط ، المغرب ، ط 1 ، 2009
25. اسعد السمحراني ، التصوف منشؤه و مصطلحاته ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2008 م
26. اسماعيل علي محمد ، الاستشراق بين الحقيقة و التظليل ، الكلمة للنشر و التوزيع ، مصر ، ط 3 ، 2000 م
27. البخاري ، الجامع الصحيح ، ج 4 ، المطبعة السلفية و مكتبتها ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1400 هـ
28. توفيق الطويل ، في تراثنا العربي الإسلامي ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، د ط ، 1985 م
29. الجرجاني ، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، 1985
30. جلال الدين السيوطي ، الحاوي للفتاوي في الفقه و علوم التفسير و الحديث و الأصول و النحو و الإعراب و سائر الفنون ، ج 2 ، عني بنشرها جماعة من طلاب العلم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1983 م
31. جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان ، د ط ، 1982

32. جوزيف شاخت ، تراث الإسلام ، ج 1 ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ط 1 ، 1985 م
33. حامد طاهر ، تمهيد لدراسة التصوف الإسلامي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1991 م
34. حسن الشرقاوي ، معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار للنشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1987 م
35. حسن حنفي ، هموم الفكر و الوطن ، دار قباء ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1998 م
36. الحكيم الترمذي ، ختم الأولياء ، تحقيق عثمان اسماعيل يحي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت
37. رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999
38. زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، ج 1 ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2004 م
39. ساسي سالم الحاج ، نقد الخطاب الاستشراقي ، ج 1 ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م
40. سعيد مراد ، التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2007 م
41. سهام ربيع عبدالله ، الاستشراق ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2007 م
42. السهروردي ، حكمة الإشراق ، تصحيح هنري كربين ، دار مشكاة علوم إنساني ، طهران ، إيران ، د ط ، 1952
43. .... ، عوارف المعارف ، درا الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1966 م
44. سهير فضل الله ابووافية ، الفكر الإسلامي يرد على المستشرقين ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2006 م
45. صابر عبده أبازيد ، دراسات فلسفية في الحوار و الاستشراق ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2001 م
46. صحيح البخاري ، كتاب الرقائق ، دار بيت الأفكار الدولية ، عمان ، الأردن ، د ط ، 2012 م
47. صلاح الجابري ، تفكيك الاستشراق ، المركز العالمي لدراسات و ابحاث الكتاب الأخضر ، بنغازي ، ليبيا ، د ط ، د ت
48. صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي ، الوافي بالوفيات ، ج 2 ، تحقيق احمد الأرنأوط ، تركي مصطفى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2000 م
49. طارق سري ، المستشرقون و منهج التزوير و التلفيق في التراث الإسلامي

، مكتبة النافذة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2006 م

50. عادل الآلوسي ، التراث العربي و المستشرقون ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2001 م
51. عبدالباري محمد داود ، الفناء عند صوفية المسلمين و العقائد الأخرى ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997 م
52. عبدالحكيم عبدالغني قاسم ، المذاهب الصوفية و مدارسها ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1999 م
53. عبدالحليم محمود ، تاج الصوفية ابوبكر الشبلي ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، د ت
54. عبدالرازق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، تحقيق عبدالعال شاهين ، دار المنار ، القاهرة مصر ، ط 1 ، 1992 م
55. عبدالرحمن السُلمي ، المقدمة في التصوف ، تحقيق يوسف زيدان ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 م
56. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2003 م
57. عبدالرحمن بن محمود نموس ، الصوفية بين الدين و الفلسفة ، دار الايمان للطبع و النشر و التوزيع ، الاسكندرية ، مصر ، د ط ، 2006
58. عبدالرحمن حسن حنكه الميداني ، اجنحة المكر الثلاث ، دار القلم ، دمشق ،سوريا ، ط 8 ، 2000 م
59. عبدالرحمن عميره ، الإسلام و المسلمين بين أحقاد التبشير و ضلال الاستشراق ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، د ط ، د ت
60. عبدالفتاح احمد فؤاد ، فلاسفة الأسلام و الصوفية و موقف أهل السنة منهم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، مصر ، ط 1 ، 2006 م
61. عبدالقادر احمد عطا ، التصوف الأسلامي بين الاصالة و الاقتباس ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1987 م
62. عبدالقادر الجيلاني ، فتوح الغيب ، مطبعة مصطفي البابلي ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1973
63. عبدالقادر عيسى ، حقائق عن التصوف ، دار المقطم ، القاهرة ، مصر ، ط 5 ، 2005 م
64. عبدالكريم القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف ، تحقيق معروف مصطفى زريق ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م
65. عبدالله احمد بن عجيبه ، معراج التشوف إلي حقائق التصوف ، تحقيق عبدالمجيد خيالي ، مركز التراث الثقافي المغربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، د ط ، د ت
66. عبدالله محمد الأمين النعيم ، الاستشراق في السيرة النبوية ، دار الفكر ،

دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 2008 م
67. عبدالمتعال محمد الجبري ، الاستشراق وجه الاستعمار الفكري ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1995 م
68. .... ، السيرة النبوية و أوهام المستشرقين ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1988 م
69. عبدالمنعم الحفني ، المعجم الصوفي ، دار الرشاد ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997
70. .... ، الموسوعة الصوفية أعلام التصوف و المنكرين عليه و الطرق الصوفية ، دار الرشاد ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1992 م
71. .... ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 1 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 1999 م
72. عبدالمنعم فؤاد ، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، السعودية ، ط 1 ، 2001 م
73. عبدالوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج 1 ، تحقيق احمد السايح ، توفيق وهبه ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 2 ، 2008 م
74. .... ، اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر ، تحقيق عبدالوارث محمد علي ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1998
75. عبدالوهاب المسيري ، من هم اليهود ؟ و ما هي اليهودية ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 5 ، 2009 م
76. .... ، موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، ج 2 ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط الثانية ، 2005 م
77. عرفان عبدالحميد فتاح ، نشاة الفلسفة الصوفية و تطورها ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1993 م
78. عفاف صبره ، المستشرقون و مشكلات الحضارة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1980 م
79. عقيلة حسين ، المرأة المسلمة و الفكر الاستشراقي ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004 م
80. علي إبراهيم النمله ، إشكالية المصطلح في الفكر العربي ، بيسان للنشر و التوزيع و الاعلان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2010 م
81. .... ، مصادر المعلومات عن الاستشراق و المستشرقين ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، السعودية ، 1993 م
82. علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط 8 ، 1981 م
83. فيصل بدير عون ، التصوف الإسلامي الطريق و الرجال ، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1983 م

84. قاسم محمد عباس ، الحلاج الأعمال الكاملة (التفسير ، الطواسين ، بستان المعرفة ، نصوص الولاية ، المرويات ، اليوان) دار رياض الريس للكتب و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2002 م
85. كامل مصطفى الشيبي ، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ، دار المناهل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1997 م
86. ماسينيون و كراوس ، أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2009 م
87. ماسينيون و مصطفى عبدالرازق ، التصوف ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1984 م
88. مانع بن حماد الجهني ، الموسوعة الميسرة في الأديان و المذاهب والأحزاب المعاصرة ، المجلد الثاني ، دار الندوة العالمية للطباعة و النشر و التوزيع ، الرياض ، السعودية ، ط 4 ، 1999 م
89. مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، المطابع الأميرية ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1983 م
90. .... ، المعجم الوجيز ، وزارة التربية و التعليم ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1994
91. .... ، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 2004 م
92. محمد ابراهيم الفيومي ، الاستشراق رسالة استعمارية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1993 م
93. محمد احمد الخطيب ، مقارنة الأديان ، دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة ، عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2008 ف
94. محمد السيد الجلنيد ، من قضايا التصوف في ضوء الكتاب و السنة ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط 4 ، 2001 م
95. محمد بن اسحق النديم ، كتاب الفهرست في اخبار العلماء المصنفين من القدماء و المحدثين و أسماء كتبهم ، تحقيق إبراهيم رمضان ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1997
96. محمد عزت اسماعيل ، التبشير و الاستشراق احقاد و حملات على النبى محمد و بلاد الاسلام ، الزهراء للاعلام العربي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1991 م
97. محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، مطابع الشعب ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1959 م
98. محمد فتح الله الزيادي ، الاستشراق أهدافه و وسائله ، دار قتيبة ، دمشق ، سوريا ، ط 2 ، 2002 م
99. محمد قطب ، المستشرقون و الإسلام ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1999 م

100. محمد ياسر شرف ، فلسفة التصوف السبعيني ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 1987 م
101. محمود حمدي زقزوق ، الأسلام و الاستشراق ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، د ط ، 1984 م
102. محمود محمد المهدي ، النموذج و أشكال القيم ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، المغرب ، 2010 / 2011 م ، أطروحة دكتوراه غير منشورة
103. مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، مصر ، ط 3 ، 1979 م
104. مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي، بيروت ، لبنان ، منشورات المكتبة العصرية ، د ط ، 1982
105. مصطفى غالب ، الحلاج ، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1982
106. مصطفي حلمي ، ابن تيمية و التصوف ، دار الدعبة للطبع و النشر و التوزيع ، الاسكندريه ، مصر ، ط 2 ، 1982 م
107. ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004 م
108. نجيب العقيقي . المستشرقون. ج1 ، دار المعارف، القاهرة ، مصر ،ط 5 ، 2006 م
109. نذير حمدان ، مستشرقون سياسيون – جامعيون – مجمعيون ، مكتبة الصديق للنشر و التوزيع ، الطائف ، المملكة العربية السعودية ، ط 1 ، 1988 م
110. الهجويري ، كشف المحجوب ، تحقيق ، إسعاد عبدالهادي قنديل ، لجنة التعريف بالإسلام ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1974 م .

ثانيا : المصادر و المراجع الاجنبية المترجمة

111. ادوارد سعيد ، الاستشراق ، ترجمة كمال ابو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 5 ، 2001 م
112. ارنست رينان ، مستقبل العلم ، ترجمة علي ادهم ، مكتبة الاسرة ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1994
113. آنا ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، ترجمة محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب ، منشورات الجمل ، بغداد ، العراق ، ط 1 ، 2006 م
114. أندريه كريسون ، رينان حياته ، آثاره ، فلسفته ، ترجمة ميشال ابي فاضل ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1977
115. اندريه لالاند ، موسوعة لا لاند الفلسفية ، ترجمة خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 2001 م
116. اميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ج 3 ، العصر الوسيط و النهضة ، ترجمة جورج طرابيش ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1988 م
117. جون كولر ، الفكر الشرقي القديم ، ترجمة كامل يوسف حسين ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 199 ، الكويت ، د ط ، 1995
118. ريتشارد سوذرن ، صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة وتقديم رضوان السيد، بيروت ، لبنان ،معهد الإنماء العربي، د ط ،1984
119. فنسنك أ ي ، مفتاح كنوز السنة ، ترجمة محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الحديث ، مصر ، د ط ، د ت
120. ماسينيون ، آلام الحلاج ، ترجمة الحسين مصطفى حلاج ، شركة قدمس للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2004
121. محمد علي التهانوي ، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، ترجمة عبدالله الخالدي ، ج 1 مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1996 ف
122. مراد هوفمان ، الإسلام كبديل ، ترجمة عادل المعلم ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 1997 م

ثالثا : المصادر و المراجع الانجليزية :

123 . Norman Daniel. **Islam and The West: The Making of An Image.** Revised edition (Oxford: Oneworld,1993)

رابعا : المجلات و الدوريات :

124 . آصف حسين." المسار الفكري للاستشراق " ترجمة مازن مطبقاني ، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد السابع ربيع الثاني 1413 هـ.

125 . شكري النجار ، لم الاهتمام بالاستشراق ، مجلة الفكر العربي ، العدد 31 ، 1983 ، ص 71 .

126 . عبدالرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، وكالة المطبوعات الكويت ، ط 3 ، 1978 ،وهي دراسة مترجمة عن المنحى الشخصي للحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام ، نشر في مجلة الله حي ، عدد 4 ،1945 م .

خامسا : المواقع الالكترونية :

127 . www.stmacariusmonastery.org/mmh.htm

المحتويات